四川大学“211工程”第三期项目
“儒道释与和谐社会建设”子项目
“儒学与和谐社会研究”成果

神明易道：《周易·系辞》解释史研究

曾海 著

光明日报出版社

图书在版编目（CIP）数据

神明易道:《周易·系辞》解释史研究 / 曾海著.—北京：光明日报出版社，2009.10
ISBN 978-7-80206-934-3

Ⅰ.神… Ⅱ.曾… Ⅲ.周易—研究 Ⅳ.B221.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 184591 号

神明易道:《周易·系辞》解释史研究

著　　者：曾　海

责任编辑：田　军
封面设计：刘　海　　版式设计：杜　娟
责任校对：孙红英　　责任印制：吴明亮

出版发行：光明日报出版社
地　址：北京市崇文区珠市口东大街 5 号，100062

印　刷：成都市天金浩印务有限公司
装　订：成都市天金浩印务有限公司
本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社联系调换

开　本：880×1230mm　1/32　　印　张：7
字　数：175 千字
版　次：2009 年 11 月第一版　　印　次：2009 年 11 月第一次印刷
书　号：ISBN 978-7-80206-934-3

定价：17.50 元

目　录

导论：神秘与理性

一、作为神秘典籍的《周易》

《周易》作为中国古代的一部典籍，其原始的文本内容自《汉书·艺文志》道出“人更三圣，世历三古”的说法后，两千年来文本内容的基本格局大体未变，即所谓伏羲作卦、文王系辞、孔子传十翼。尽管现代易学研究已经否定了这种说法，但现存的两千多种易注文献，大多都是在研究“时越三古而经三圣合著之《易经十二篇》”，而在这种研究过程中，“虽对三圣的偏重点有关极大差别，然莫不因注《易》者有不同时代背景及本身条件，故产生对三古三圣不同的认识，是即所谓易学”。[①] 在传统易学当中，《周易》文本内容就由卦象、卦爻辞和十翼所组成的三部分而构成，整个传统易学就奠基在这样一种格局的文本内容之上。不过，如果是以现代易学的眼光来看，既然“人更三圣，世历三古”本身就是一个错误的观点，文本内容三圣三古的格局必然要被打破，文本内容的格局需要重新定位，文本每一部分的时代和作者需要重新研究。伴随着这些研究工作的展开，现代易学在《周易》文本的形成、结构、作者和年代的几乎每一个问题上，都充满着复杂的纷争，以至于根本无法对《周易》文本的样貌做一个比较确定而完整的交代。只能大体地从通常的看法来

① 潘雨廷：《读易提要》，上海古籍出版社2006年版，《易学史简介（代序）》第7页。

说，《周易》是由《易经》和《易传》组成，《易经》是一部卜筮之书，形成于殷周之际或西周时期。它以卦为单位，全书一共六十四卦，每卦含有卦符、卦名、卦辞、爻辞。六十四卦卦符由六爻组成，是经八经卦两两重叠而来，而八经卦又是由阴（— —）、阳（—）二爻为单位组成的三爻卦符。《易经》的文字内容除了卦名之外，主要就是六十四卦的卦辞和三百八十四条爻辞以及乾卦的一条用九辞和坤卦的一条用六辞。《易传》则是一部解经之作，先后形成于战国乃至更迟的时代，一共有七种十篇，通常被称为“十翼”。它们以各种不同的方式对《易经》的卦爻符号以及卦爻辞做了全面的阐释，比如《系辞》上下篇就是其中重要的一种两篇。现代易学研究流派对《周易》文本的处理方式是各不相同的，但它们共同的趋势就是将文本内容从三圣三古的格局中剥离出来，打掉《周易》文本的神圣性，而更为一致的是，要揭开披在《周易》文本上的神秘面纱。

无疑地，《周易》是中国古代一部神秘的典籍，这种神秘性简直就是不言而喻的。不过，细究起来，即便不去追问对于神秘的定位本身，至少也需要探究一下，神秘是否就是一种有必要以及有可能被揭开的面纱？这就是说，被定位为神秘的《周易》典籍，是否必定需要清除其间的神秘性，同时这种神秘性必定能够被清除掉吗？很显然，《周易》的神秘性完全是一个现代易学中的问题，而这个问题的呈现是与受西方文化影响之后的现代理性思潮关联在一起的。对于神秘的判定，无非就是以理性的姿态所做出的，而这种理性的姿态完全拜西方文化所赐。由于现代中国学术受西方文化的影响过于深重，以一种现代理性的眼光来打量中国传统的思想既显得难以避免，又实际上塑造了现代学术的基本品格。在这样一种学术背景里，出自理性的姿态所做出对《周易》典籍的神秘判定，这种做法本身或许并没有错。但如果做出这种判定的目的是出于对神秘的清除，就不能不令人质疑这种目的是否正当。当有人声称《周易》是中国古代一部最具神秘色彩的典籍时，可以说这种神秘性已经贯穿了中国古代两千多年的整

个《周易》解释史，尽管它在不同的解释系统中所呈现的神秘性会有很大的差异，但在任何一种解释文本中都不可能完全脱离神秘色彩。然而，如果这种情形进入到20世纪之后可以发生某种根本性的变化，一种据说是来自于西方文化中的理性精神能将《周易》的神秘性彻底清除掉了，这就无异于说，对于一部保持了两千多年神秘色彩的古代典籍，它的神秘性可以在朝夕之间被清除掉，这种理性的力量难道不是显得十分可疑么？而事实上是，在20世纪的现代易学研究当中，至少有两种流派分别从某种历史和哲学的立场出发，以一种高昂的理性姿态，致力于对《周易》神秘性的清除。古史辨派的某些学者往往会打着《周易》的神秘性已经“真相大白”的旗号，将《周易》处理为一种保存上古历史材料的文献；而某些唯物辩证法派的学者则以为《周易》其实毫无神秘性可言，将《周易》文本处理为一种辩证法的书。这还不包括那些科学易流派的人，他们甚至认为《周易》不但没有神秘性可言，而且还是一种超前的科学。类似的研究成果形成了20世纪现代易学的基本面貌，这使得它与传统易学所具有不同程度的神秘性已不可同日而语。看起来，仅仅出自一种受西方文化作用而获得的理性姿态，面对着自身这种颇具神秘色彩的悠久传统，竟可以毫不犹豫地拦腰切断而做出清算，这本身就是一桩匪夷所思的事情。来自一个完全不同文化传统的理性，真的就可以有效地做到这一点？那么，它究竟是怎样做到的呢？

《周易》是一部神秘的典籍，这本身就是理性所做出的判定。这个判定可以不必质疑，而具体而言，《周易》的神秘性又究竟体现在哪些方面，这大概又是很分歧的。根据上文所提及《周易》的一些基本信息，既然《易经》是一本卜筮之书，其作为巫术的神秘性自不待言。《易经》一面是卦爻象，另一面是卦爻辞，如果两者之间关联起来是一种卜筮结果的安排，那么这种关联必定是神秘的。看起来，要清除《周易》的神秘性，莫过于先切断卦爻符号与卦爻辞之间的关联，然后将卦爻符号及其象数那一边完全抛开，仅仅留下卦爻辞来做些研究。这正是古史辨派研究

《周易》的做法，因“象数乃筮人用以欺世的巫术”（高亨语），通过脱离卦爻象数来研究卦爻辞，就可以顺利地清除掉《周易》文本中的神秘性，并将《周易》的卦爻辞视为保存着一些上古史料的东西。不过，这样一种处理方式对《周易》典籍的伤害未免太大，如果号称群经之首、三玄之冠的《周易》竟然沦落为一点史料，这恐怕是多数现代易学者、尤其是持有某种哲学立场的易学者所无法接受的。实际上，通常从某种哲学的立场来看，如果说《易经》是一本卜筮之书，《易传》则是一本哲学之书，由《易经》到《易传》基本上就是由巫术迷信到哲学思想的转化。《易传》哲学之书的定位按下不论，而对于作为卜筮之书的《易经》而言，通常还会进一步认为，也包含了某些哲学思想的成分，比如大家耳熟能详的“无平不陂，无往不复”（《周易·泰》九三）就含有辩证法因素等等。并且，既然卦爻辞可以表达某种合理的思想，那么卦爻象数同样也不例外，因为“《周易》用卦画表达思想和用数表达思想一样，是取它们的抽象性”（金景芳语）。可见，卦爻象数固然神秘，未必就得依靠完全撇开的方式来隔离神秘，以某种哲学的眼光来取符号的“抽象性”，大概也是可以拨开神秘的迷雾显示出惊人的哲学理性。更不必说若以某种独特的自然科学眼光来看，“易学中最富科学性的易卦符号”（董光璧语）似乎显示出卦爻符号及其象数根本无关乎神秘，甚至可能比卦爻辞具有充分得多的科学理性。如果更具体地结合《周易》卦爻符号而论，由阴、阳二爻“相摩”而成八卦，再由八卦“相荡”而成六十四卦，由六十四卦所呈现出极具动态性的卦爻象数，无一处不笼罩在深重的神秘性之中，所谓“六爻之动，三极之道”（《周易·系辞》），由此所呈现出的易道令人难以捉摸。然而，从一种理性哲学的立场出发，通过某种“抽象性”的眼光，就会顺理成章地发现，阴、阳二爻代表了宇宙间两种完全相反的阴阳性质，八卦所象征的自然景象是从宇宙万物之中概括出来的基本物质，六十四卦作为八卦的扩展用来揭示社会人事当中更为复杂的变化规律，易道就是给人们提供把握万物生

长、人事变化的认识规律和原理，《周易》卦爻象数所笼罩着的神秘性由此荡然无存。如此看来，理性一面在给《周易》文本的神秘划界之后，一面又总是能十分娴熟而安详地将神秘清除掉，尽管方式可能不一，但结果却相当一致。就以上几种理性对神秘的清除而言，无论是哪一种情形，看得出对于《周易》的文明地位都是极为不利的，而且两千年来的《周易》解释史将都将处于一种十分尴尬的境地。理性对神秘这种毫不留情的做法，不免让人疑心到理性本来的面目究竟如何，它与神秘之间必定是这样一种形同水火的关系吗？

探究理性的本来面目，就得从西方文化入手。据说在西方，理性作为一种思想方法，源于17世纪的理性主义哲学家，而作为一种普遍价值，则是在18世纪的启蒙运动中得到发扬，并发展成为塑造现代西方文化的主要思想力量。不过，如果追溯得更早的话，理性作为西方文化传统中的一种思想因素，其实还源于古希腊时代。只是到了17—18世纪之后，才从西方传统价值当中分离出来，成为评判其他一切价值的元价值。正是在这种情况下，“最有可能被削弱的自然是传统的宗教观念”。[①] 神秘当然并不仅仅表现在宗教观念上，但无疑是最有价值地体现在宗教性的领域当中。理性削弱传统的宗教观念，更是忙于清除传统的神秘领域。可以说，在世界所有传统文明的进程当中，神秘一直是绕不开的文化现象，即便是在这个科技发展呈现出强势劲头的时代里，神秘似乎一点也不退让，完全没有消失的迹象。只不过进入到这个理性昌盛的时代后，神秘往往得经过理性的审视，甚至要由理性来重新划界和定位。神秘完全就是理性所判定的结果，而且这种结果是否能得到承认，也完全取决于理性的姿态。也就是说，理性是谦逊地承认有一种自身难以企及的神秘领域，还是傲慢地排斥神秘的文化为愚昧的迷信，也都得由理性说了算。至少在判定《周易》为神秘典籍这一问题上，理性从一开始就是为了

---

① 参见陈少明：《现代庄学及其背景》，载《中国哲学史》2001年第1期。

清除其间的神秘性，即视神秘为愚昧落后的迷信成分。理性与神秘这种完全不对称的关系，看起来是理所当然的，甚至都很难想象反过来可以由神秘来为理性划界。不过，要弄清楚两者关系的真实面貌，还需要简单回顾一下发生在西方文明史上的一些历程。

二、理性历程中的神秘

如上文所示，西方文化中的理性源头可以追溯到古希腊的哲学家那里。据说毕达哥拉斯（Pythagoras）曾经弄出了一套“数”的体系来，按照他的意思就是，世界可以像他那套数学的演绎一样确凿地获得把握，这就是他那著名的“数”本源学说。但“数”毕竟与人们的生活不够密切，或许在当时“神”会更让人感觉联系紧密一些，于是克塞诺芬尼（Xenophanes）就从当时众多的“神”当中得出一个唯一不动的“神”来。很显然，清除掉那些五花八门的、混乱的神灵之后，通过一个唯一的、静止的以及善良的“神”，世界的秩序顿时变得异常明朗，使得人们可以确凿地进行把握。可见，这两者的效果其实是完全一样的，其后的巴门尼德（Parmenides）就是受了这两方面的影响，在同样的道路上进一步推进，最终提出“存在”是唯一的真理，将万物的本源变成不动的“一”。或许在巴门尼德看来，与其通过一个唯一不动的“神”来消除世界的混乱，不如说这个世界本身就是一个不动的“一”，它是唯一真实性的东西，也是唯一本质性的东西。就达到世界的可把握程度而言，这可是一个惊人的效果。通过这样一个唯一真实的“存在”，对世界的万事万物可以达到高度的把握，而这就是人的理性所追求的目标，即存在的本质或真理，理性的面貌在这里获得初步的呈现。通俗一点说，人类的理性已经获得这样的规定，即于纷纷扰扰的世界、浑浑噩噩的人生当中把握到一套确凿而又明晰的存在本质来。尽管这个“一”很快就在古希腊哲学家那里就被打散，比如在柏拉图（Plato）那里

表现为“理念”，到了亚里士多德（Aristotle）那里则成为“形式”，但存在的本质作为理性所追求的目标，从此以后带着巴门尼德不动的“一”的特性，一直深刻地规定着西方文明中的理性的面貌。这种理性一开始就基于一与多、本质的存在与个别的现象之间的对立，尽管早期的哲学家敢于以本质的把握来消除纷乱的感觉现象，但个别的感觉现象往往显得如此突兀，其存在性问题根本就不容忽视，这在亚里士多德那摇摆不定的实体理论上表现得相当充分。可以说，一般与个别的存在和关系问题，就刻画着这种理性的基本形象。不过，即便是就这种可以达到的把握高度而言，巴门尼德那不动的“一”并非就表征着一种彻底的理性姿态。如果世界中的事物可以通过这个不动的“一”获得明晰的把握，但作为不动的“一”的世界本身，其来源岂不是显得过于神秘？实际上，在众多古希腊哲学家那里都始终保持着某种“神”的踪影，尽管这种“神”与其后基督教中的上帝在神秘性上不可同日而语，但作为一种最高理性的化身，它的设定难道就不带有某种神秘色彩么？既然不得不依靠这样一种“神”来充当人类理性的源泉，那么它自身的来源相对于人类的理性就只能是神秘的。这就是说，溯源于古希腊哲学中的这一理性形象，从一开始又是与某种神秘相纠缠的，看起来它与神秘之间至少不是人们通常所想象的那样，属于那种冰炭不相容的关系。

然而，更能充分地显示出神秘与理性之间的真实面目的，无疑表现在基督教的文明史当中。对于中世纪的基督教而言，在信仰上帝这一领域所形成的神秘主义是不言而喻的。不过，或许正是得益于古希腊文明中的这种理性传统，使得在基督信仰这一神秘领域当中也不乏理性的地盘。尽管与上帝的交往经验始终充满着神秘性，但对于上帝这样一种最高以及最真实的存在，中世纪的理性不免大显其古希腊的特性，在证明这样一种存在的问题上大施手脚。不仅如此，对于上帝“三位一体”的论证、对于上帝正义性的辩护以及神学政治论的建构等等，人类理性似乎还显示出强大的劲头，而个别与一般的存在和关系问题也得到进一步的

延续，转化为唯名论与唯实论之间的问题陷入到长期的争论之中。但不管在这一神秘领域当中，人类理性有多少可圈可点的地方，它的地盘毕竟是有限的，而更重要的是，这种理性能力是在上帝之光的照耀之下获得的，奥古斯丁（Augustinus）的光照论充分表明了这一点。这无异于说，理性自身必须依赖于一种不可知的神秘力量来保障，或者简直就可以说，理性是内在于神秘的。在这里，看得出神秘与理性的不对称关系完全颠倒过来，的确是神秘在为理性划分着范围。其实不管在这一时期的信仰与理性之争中的力量对比如何，始终是神秘掌握着整个局面。这种状况直到进入理性启蒙运动时期才获得改观，理性在获得一种翻身的解放之后，个别与一般的存在和关系问题又以经验论与唯理论之争的面貌出现。不过，在这一时期，一个外在的客观世界的存在已经不是太大的问题，两者更多的是共同基于主客观的二元对立，即集中在如何从主观认识到客观世界（或者相反）的问题。无论是洛克（Locke）的“白板说”主张由感觉经验进行抽象，还是笛卡尔（Descartes）的“天赋观念”坚持由普遍观念进行演绎，都是出于要对外在的客观世界获得普遍必然的主观认识，这与古希腊时期的理性所追求的目标是一脉相承的。

当然，理性在启蒙运动以来要完全挣脱那种最高的神秘设定却并非易事，在莱布尼茨（Leibnitz）或斯宾诺莎（Spinoza）的哲学体系当中，这种“神”的身影几乎无处不在。最终只有到了康德（Kant）那里，才以“先验综合判断”的方式解决了理性对最高神秘设定的依赖，将认识的先决条件建立在人类自身，从而将神秘彻底地排除在了理性之外。当康德声称理性要给信仰留下地盘的时候，这种声称已经并非出自一种理性的内在需要。只要哲学家愿意，理性完全可以毫不留情地将宗教信仰排除出去，后来马克思（Karl Marx）就是这样做的。正是由于康德的这种卓越工作，黑格尔（Hegel）才得以以纯概念的演绎方式，将包括宗教在内的种种神秘文化，处理为他那概念演绎体系中的一个个环节。在这个庞大的理性王国里，神秘不过是其中某些零星的环节

而已，不再是理性内在于神秘，而是神秘反过来内在于理性了，人类理性在这里达到了前所未有的巅峰状态，但并非是最后的状态。与黑格尔所建立的概念逻辑不同，分析哲学流派又忙于建构起新的数理逻辑，企图对世界事物的认识构建出更精准的图景来。实证主义流派在现代自然科学领域树立起确凿的客观实证性大旗，早已将神秘驱逐得毫无藏身之处，并且还要清理无法获得实证性的形而上学的地盘。尽管韦伯（Max Weber）不无悲情地指出已经进入一个去魅化的时代，并且陷入了“理性的牢笼”之中，但他的宗教社会学却是一种典型的实证分析研究。宗教精神是神秘的，但它对社会的作用却可以获得明晰的分析。不过，看起来这种悲情更主要属于个人的气质，在哈贝马斯（Jurgen Habermas）建立起交往行为理论的时候，他的交往理性在社会科学领域似乎一点也不显得悲观。当神秘褪尽之时，现代理性所展示的前景往往就是一条康庄大道。

然而，在理性达到自身的巅峰状态而逐神秘于哲学殿堂之外时，神秘却毫不退让地继续出现在其他诸多哲学流派当中。在黑格尔那庞大的概念体系之后，紧接着就是对强大的理性主义传统的反叛。在现代西方哲学的进程当中，除了上文已经提及的那些延续理性传统的流派之外，还有诸如尼采（Nietzsche）、克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard）、弗洛伊德（Sigmund Freud）、柏格森（Henri Bergson）、怀特海（Alfred North Whitehead）等据说是可以统称为非理性主义的流派，福柯（Michel Foucault）、德里达（J. Derrida）、利奥塔（Jean - Francois Lyotard）等后现代主义流派，以及其他各种众多哲学流派。尽管这些流派与神秘的距离并不相同，有的甚至可能更加遥远，但都对于西方理性主义中心的传统进行了或激进或保守的反叛。可以说，当意志力的冲动、无意识的作用、意识流的构成、生命直觉的散发等诸多层面浮出水面之后，神秘在当下的现代西方哲学语境当中已经不是需要排除的对象。而当代西方哲学领域的两位思想巨擘——海德格尔（Martin Heidegger）和维特根斯坦（L. Wittgenstein），通常被视

为对西方理性主义中心传统进行过最为有效的反思，各自以天、地、人、神的呈现和对不可言说领域的界定，更是使得他们的思想带上了深重的神秘主义色彩。

从以上所回顾的历程来看，理性在古希腊时期的发端之处，就与某种神秘纠缠在一起，尤其是中世纪时期神秘与理性更是难分难解，只是在近代以来，当理性从传统价值中分离出来成为一种元价值的时候，才会沦入到与神秘势不两立的境地。不过，在这种背景之下，理性所做出对神秘的判定，其所持理由仍然在自身的渊源之中，即一方面与一般与个别、主观与客观的二元对立问题紧密相关，凡是无法一般概念化的或者不具备客观实证性的，都可能被判定为神秘；另一方面又与一种不可知的最高力量发生相关联，尽管理性曾一度倚仗这种力量立足，但获得自足之后的理性却急于宣称这种力量的神秘性，并不无敌意地企图予以彻底清除。不过，理性的这种高昂姿态可能容易走向反面，而同样是对待神秘的态度，理性自身的立场也并非铁板一块。现在看来，理性可能最终难以如愿地将神秘彻底清除出去，反而与神秘陷入到更为复杂的纠缠之中。

三、《周易·系辞》中的“神明”

由对西方文明中理性历程的回顾，回到中国的传统文明中来。如上文所回顾的那样，西方的理性传统自始至终追求一种对外在的客观世界从总体上获得的确凿而明晰的把握和认识，而长期以来整个中国的传统文明主要就是处于这样一种理性眼光的打量之下。虽说那种肢解式的研究已经逐渐过去，而更多的注意到中国传统文明的独特性，但许多在比较中获得的结论，比如西方文明侧重理论理性，中国文明侧重实践理性；西方文明运用逻辑思维，中国文明运用直觉或形象思维；西方文明追求客观认识，中国文明追求人伦关系等等，诸如此类貌似在标出某种“独特

性”，却完全是以西方文明的理性传统为本位的。而且，更为棘手的是，即便充分意识到中国传统文明自身的独特性，却还面临着如何避免西方强势文化的话语方式，来获得具有公共知识维度的表达。比如中国古代文明中“天人合一”的思想、“极高明而道中庸”的进路、切己受用的工夫论以及道器不离的建构等等，都不得不比照西方哲学史上的主客二元对立、人与自然的对峙、理性与情感的二分以及形上与形下的割裂等等来获得言说。从某种角度上说，这也充分体现出西方文明史上的理性传统与中国传统文明之间固有的隔阂。不过，尽管如此，由于现代西方哲学诸多流派对自身理性主义中心传统的深度反思，这就给跨越中西文化之间固有的隔阂提供了某种新的契机。除了上文提到过的那些哲学流派对理性主义进行反叛之外，更有影响力的大概还是发端于胡塞尔（Edmund Husserl）的现象学运动。通常认为，现象学在反思这一理性传统的同时，还提供了更多具有原创力的思想空间。根据张祥龙先生的看法，胡塞尔的现象学在反思传统理性在一与多、一般与个别、主体与客体之间二分前提的问题上，其所提出的意向性理论使得这些前提开始失效，而意向性的构成对象与传统理性视域中的感觉表象和概念表象区分开来。而正是这种构成而非概念抽象化的思想方式，消除了中西文明之中固有的最大隔阂或障碍，于是现象学视域中的思想方式与中国古代的思想就具有相当的缘分了。[①] 在这种构成的思想方式看来，具有客观实证性的存在就并不是唯一重要的东西了。相反，那些想象、情感等因素所参与建构的对象，至少可以是同样重要的。这种看法对于承认并积极彰显《系辞》文本所承载的神明的精神氛围，显然是极具参考价值的。不过，胡塞尔显然不是那种能与传统形而上学的理性形象完全区分得开的哲学家，倒是其后的海德格尔更多地被赋予了这样一种角色。尽管对于海德格尔的思想与《老子》文本中的“道”的关切度，不同学者的看法颇有争议，但确

① 参见张祥龙：《从现象学到孔夫子》，商务印书馆2001年版，第191页。

实是许多学者在西方传统理性形而上学的对照下，越来越借重于海德格尔的思想来实现东西方文化的某种沟通。张世英先生就以海德格尔的思想为西方哲学史上的转折点，认为海德格尔转向了在场与不在场相结合的“横向超越”的形而上学，而在此之前则是永恒在场的“纵向超越”的旧形而上学，因此正是在海德格尔那里显得与中国传统思想中“天人合一”的境界、万物相通的整体、不可言说的神秘等等更为接近。① 不过，张世英先生以理性的思维与超理性的想象，来标举旧形而上学与海德格尔或中国传统文明之间的差异，则略显粗疏。与此同时，同样是主要借重于海德格尔思想的王树人先生，则以象思维与概念思维来标举中国传统思维与西方形而上学思维方式的区别。他对照概念思维的实体性、现成性、对象性等等，认为中国传统的象思维则是注重动态整体、具有原发创生以及讲究功夫受用等诸多特征。② 这种论述突破了以前那种直观思维或形象思维之类的提法，并避免了以逻辑思维和辩证思维等眼光来打量中国古代经典文本的做法，这对于《系辞》文本的解释研究，也有着重大的启发意义。应当说，这种比较还是相当富有成果的，只是终究要以概念思维为理性思维，象思维为非理性思维，仍是稍显不足。这实际上还是反映出中西文化比较过程中的某种话语困境，当然也确实能反映出比较研究中某种新的成就。

进一步回到神秘与理性的关系上来，根据上文所述作为一元价值的理性判定神秘所持的两方面理由，由于中国的传统思想从一开始就缺乏概念化特征，并且始终很难具备客观实证性，便不难想象，在这种传统文明开始进入到西方的理性视野时，它会呈现出怎样一种神秘景象。不过，这大概只能算是一种粗浅的印象，因为探究起来，中国的传统思想其实又只有很少的一部分才会与一种不可知的神秘力量发生关联，理性如果不甘于这样一种

---

① 参见张世英：《进入澄明之境：哲学的新方向》，商务印书馆 1999 年版。

② 参见王树人：《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》，江苏人民出版社 2005 年版。

粗浅的神秘印象，就得在自身的体系当中获得一个明确的定位来。但这显然是一件很为难的事，因为中国传统的思想史历程与西方哲学史上的理性进路几乎对不上号。于是黑格尔在他那理性的概念王国中，认定中国的古代思想还停留在“没有概念化的”“无规定性”的阶段。尽管现代中国人都努力接受西方的理性启蒙，但这一结论却是无论如何也难以接受的。接过西方的理性启蒙这面大旗之后，现代中国学人纷纷致力于将中国的古代思想带到理性的领域，进行各种各样的重新解读和定位，并力图对传统的神秘领域展开彻底的清除。最初的倾向可能是激进而明确的，面对着中国古代的思想语境，理性过于简单和坚定地去除神秘，往往会陷入十分尴尬的局面。但经过了上百年的艰辛历程，理性自身的立场也显得越来越分化和复杂，在重新解读中国古代思想的过程之中，开始走出简单化的排斥倾向，而与神秘之间呈现出更为复杂的关联，这与近代以来西方文化当中自身的理性历程也是一致的。可以说这种情形表现在解读和梳理中国传统思想的方方面面，而在古代典籍《周易》那里无疑显得尤为充分。

应当说，20 世纪的易学研究主要还是受西方哲学史上理性传统的制约比较大，比如上文所论到的古史辨派采取的就是实证史学的立场，将《周易》中的卦爻象数视为缺乏客观实证性而排除在研究范围之外，而某些唯物辩证法学者依照概念形而上学的理性方式，以观念和符号的抽象性表达对世界的客观认识，来处理部分或整个《周易》文本。这种立场和方法明显是以西方的理性传统为本位的，这或许也是由于西方理性精神的作用实在是过于强大，西方文化中那无往不胜的理性形象曾经令无数中国学人如梦初醒，以至于现代中国学术已经塑造成一种以西方理性传统为本位、尤其是以西方近代以来作为一元价值的理性为主导的研究特性。当然，到 20 世纪后期，随着理性自身的立场出现复杂化，更多的人可能是在无需否认《周易》神秘性的同时，以理性的立场做出各种探讨，比如《周易》的形上建构、《周易》的本体诠释、《周易》的文化精神以及《周易》的思维结构等等。虽然这

或多或少还是受一些现代西方思潮的影响，使得《周易》的神秘性可能不那么轻易受到排斥，但从总体而言，作为一元价值的理性所起的主导作用还是非常明显的。只是说，这种易学研究毕竟摆脱了简单化的倾向，算是相当有成效的，这也是在中国哲学作为一门现代学科建设过程中，作为神秘典籍的《周易》研究所必定要获得的现代遭遇。然而，《周易》典籍自身的神秘特质仍然需要获得进一步的探讨。

与西方文明中的理性传统所追求的目标相比，《周易》无疑不在于对外在的客观世界获得同种程度上的主观认识，它在古人的人伦日用当中，更多地是参与到当下生活的意义建构之中。前者在自身的认识历程当中尚且长时期都无法彻底清除神秘，《周易》的意义建构从根本上说是难以离开某种神秘性的。很显然，理性认识必定内在地存在着一种排除神秘的倾向，但意义建构就不一定了。对一种精神生活的意义建构而言，神秘往往并不是一种需要排除的否定因素，它允许掺杂着诸多想象、情感的因素，也就必定存在着难以清晰认识和把握的方面。无疑地，认识的对象通常都是要存在的东西，但不存在的东西却可以有意义，想象、情感等因素参与的建构对象可能并不存在，但却可以产生精神上的意义。这个常识表明，认识本身可能解答不了意义问题，意义问题有着在认识问题之外的独立性，意义建构并不依赖于认识问题。因此，当论到神秘在意义建构之中所发挥的积极作用时，传统的理性认识就没有理由忙于排斥。如上文所论，就作为神秘典籍的《周易》而言，卦爻象数的神秘性其实是不言而喻的，与其说八卦是对宇宙万物所做的某种抽象，六十四卦是这种抽象的扩展，不如言明了这种卦爻符号的神秘性。这并不是一种蒙昧主义的表态，对于卦爻符号的成因或来源都可以做学理上的探讨，但某种终极的依据确实来得神秘。比如最基本的阴（— —）、阳（—）二爻，表达了什么？是对宇宙万物两种相反性质的最高抽象吗？这又是认识论的套路，好比说古代的“气”或“五行”是某种物质的抽象一样。再比如汉代的象数推衍，看

起来还具有相当明晰的可操作性，但如果落入认识论的套路去解读，就未免上当了。因为实际上它的最终依据是神秘的，不具有西方理性传统方式的那种客观性。这种认识论的解释套路其实不解决什么问题，它往往显得似是而非，却漏掉了最重要的意义建构问题。由此可见，《周易》研究最恰当的方式，应当是彰显出它是如何实现对古人精神生活世界的意义建构。无论是《易经》中的卦爻象数还是卦爻辞，它们可能在诸多方面尤其是在两者之间的关联上显得相当神秘，由它们所呈现出的易道必定带着深重的神秘氛围。如果从认识论的角度将这种易道解读为对客观世界某种规律性的把握，势必会不得要领，但笼罩着神秘色彩的易道却真实地参与到历代以来，中国古人现实的精神生活世界当中。只有将易道是如何参与到这种精神生活的意义建构的历程呈现出来，才能恰当地接触到《周易》的精神主旨。易道固然神秘，却并不妨它参与到意义建构之中，恰当地接近易道精神的方式，就不在于清除它的神秘性，而是彰显出那神明易道的精神原貌。

“神明”语出《周易·系辞》，《系辞》云，“圣人以此斋戒，以神明其德夫”，又云，“以通神明之德，以类万物之情”或者“以体天地之撰，以通神明之德”，一共出现了三次“神明”，而且涵义似乎是不言自明的，孔颖达的《周易正义》对此三处“神明”均未加任何解释。朱熹在《周易本义》中释第一处“神明”云，“于此焉斋戒以考其占，使其心神明不测，如鬼神之能知来也”，以鬼神知来喻神明不测的化境，易道的神妙功用可见一斑。与“神明”一语相关切的，还有“幽微”。既然“神明”之义比较难以直接彰显，则不妨借“幽微”稍作申说。《系辞》有云，“夫易，彰往而察来，而微显阐幽”，《周易本义》于此曰，“‘而微显’，恐当作‘微显而’”，今人则多改作“显微而阐幽”。不过，“幽微”的涵义显得更为自明，《系辞》原文亦是易懂。朱熹将此句与《系辞》另外一句“显道神德行”相提，李光地的《周易折中》引吴氏澄承朱熹此意解道，“‘微显’，即‘神德行’也，谓以人事之显，而本之于天道，所以微其显。‘阐幽’，即

‘显道’也，谓以天道之幽，而用之于人事，所以阐其幽。”将“幽微”提升到天道的高度，看来用以形容易道玄奥幽深大体是不错的。从某种用语上看，不妨认为，“幽微”侧重于易道的幽微深义，“神明”侧重于易道的神妙功用。但两者实难区分，“微”“幽”大义关切于天道人事，易既能彰往察来，微显阐幽，就非得有神妙功用不可。李光地于此处案云，“‘微显阐幽’，即所谓‘通神明之德’”，可见“幽微”即是“神明”。易道以其神明莫测的功用而探天道人事的微幽大义，“神明”确实具有其独特的思想脉络而切近易道的真义，并可彰显出易道参与到古人精神生活当中的原貌。

近年来，围绕着郭店楚墓竹简中《太一生水》篇所出现的“神明”产生了不少争论，这大概是由于“神明”作为一个关键环节出现在其中的宇宙论生成模式当中。根据《太一生水》所论，由太一生水，水成天地，天地成神明，神明成阴阳，阴阳成四时等等，其相关原文为：“天地［复相（辅）］也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。”“阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。”在这一生成模式的环节当中，“神明”的出现的确是比较棘手的，因为它的内涵难以明确，而作为生成环节似乎又不容含糊，由是如何明确它的内涵就难免陷入纷争。相对容易确定的涵义是指神祇、神灵，如《礼记·纪统》所云，“敬尽，然后可以事神明”，或《左传·襄公十四年》有云，“民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明”等等，这一涵义在现代语境中也还使用，通常所言“神明保佑”即是。不过出现在宇宙论生成模式当中，有的学者就认为与前后的天地和阴阳的成对范畴不合。于是“神明”被认为就是指日月，看起来就与天地、阴阳配套一些。但又有学者认为“明”不是已经指日月了么，“神明”再指日月就显得不恰当，那么“神”可能指“幽”或“昏”，“神明”就是晦明或昼夜的意思，其与天地和阴阳的成对范畴再度合拍。这是在一种成对范畴的情结下所做出的强解，“神”如何读为“幽”或“昏”还是一桩悬案，而且前有太一和

水，后有四时，未必就是成对的。有的学者认为，这里的“神明”就是指某种神妙的功用，这应当就是受《系辞》中的影响。“神明”未必就有那种观念性的明确内涵，而更多的是作为一种神妙功用的状态描述。《系辞》中的“神明”之义，实是用来描述乃至形容易道的神妙功用。易道简单地说就是“生生之谓易”“一阴一阳之谓道”（《周易·系辞》），而复杂起来，那就是“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”（同上），更具体地说是“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火”（《四库全书总目·经部·易类小序》）。易道在中国古代的《周易》解释历程中，既表现在义理上的阐述中，亦表现在象数上的推衍上。但无论是哪一种情形，都体现出易道的“广大悉备”“无所不包”，是以现代的知识论眼光所无法理喻的。由于易道在现代易学研究中被读解为一种对万事万物的变化规律的把握，它被过于主体化而显得难逃人类理性的范围，从而丧失了其原有的神明氛围。“神明”无论用来形容出易道神妙莫测的功用，还是描述出易道幽深、隐微或玄奥的状态，在本书中并不作为一种概念性的关键词出现，它主要表现出融易道的神秘性与神圣性于一体，而摆脱完全被主体理性化的状态。

就《系辞》而言，其作为《易传》之一种，先是作为解经之作出现，在其后《周易》复杂的解释历程中，与其他几种传文逐渐合并到经文当中，同为《周易》的经典文本，这种经传不分的解释历程也延续了一千多年。《系辞》是几种传文中篇幅最长、内容最丰富的一种，通常被分为上、下两篇。但虽说是内容最丰富，却是否就是最重要，就不免陷于争论了。自宋人欧阳修疑《系辞》非孔子所作，其地位就常遭人挑战。不过，就主流而言，《系辞》的地位还是相当牢固的，毕竟它区别于其他各传的优势非常明显。《系辞》从总体上阐述了“一阴一阳之谓道”的大旨，涉及了《周易》的来源、功用、意义以及占筮方法等等。其他各传分别包括《彖》上下篇、《象》上下篇、《文言》、《说卦》、

《序卦》和《杂卦》，其中《彖》阐述卦辞义蕴，《象》的“大象”部分论卦象，“小象”部分论爻象，《文言》仅仅发挥乾、坤两卦的大旨，《说卦》专论八卦卦象，《序卦》则论六十四卦卦序，《杂卦》是杂论六十四卦旨意。可见，在各种传文之中，只有《系辞》才属于通论《周易》全书之作，尤其以充分的易道之论独占鳌头，其余或逐卦逐爻解经如《彖》《象》《文言》，或仅论卦义、卦序如《说卦》《序卦》《杂卦》，均不如《系辞》的通论大义之作来得系统乃至深刻。如果是从《周易》解释史的眼光来看，《系辞》的意义尤其重大。通常认为，两千多年的《周易》解释史基本上呈现在以象数和义理为两大特征的格局之中，而这种格局的形成最早就是由《系辞》所奠定的。《系辞》通过对《周易》的传解，阐述了“易与天地准，故能弥纶天地之道”的易道大义，包括“一阴一阳之谓道”的阴阳模式、“生生之谓易”的化生内涵、“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的道器关系、“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”变通观念、“继之者善也，成之者性”善性理论等等。所谓“易简，而天下之理得矣”，易道囊括天下之理，《系辞》通过“显微而阐幽”，为“易道”的精神化面向开拓了理论上的基础。同时，《系辞》提出所谓“圣人设卦观象”，涉及到了《周易》当中的卦爻象（“八卦成列，象在其中矣”）、数（“天地之数”、“大衍之数”）、图（“河出图，洛出书”），并提出过“易有太极，是生两仪”的某种演化模式，以此“神明其德”，从而使易道蒙上了神秘的面纱。此后围绕着《周易》所进行的历代解释均离不开这两种面向，所谓“象数之总括，义理之渊薮”，《系辞》作为最早系统论经的奠基之作，可以说是决定性地影响了整个《周易》解释史的基本格局。

历代以来，《周易》所参与到古人的精神生活世界当中的历程，无疑是最集中地体现在历代的《周易》解释史上。而这一解释史所形成象数与义理之间的基本格局，早已是不刊之论。然而，如果是就参与古人的精神生活而言，象数与义理的学派差异完全有着共同的方向。无论是呈现出象数的特征还是倾向于义理

的风格，它们都承担着古人精神生活的意义建构这一任务，而以彰显出这一精神生活世界的参与历程为目标，或许就可以对这一基本格局的紧张或对立有所松动。就此而言，《周易》解释史以其基于一种象数与义理之争的框架固然不错，但更具意义的提法或许是一种围绕着神明易道而展开的解释历程。由于整个《周易》解释史的历程过于繁复浩大，而鉴于上面陈述的有关《系辞》的理由，或许就可以以《系辞》的解释史为切入口，作为彰显出《周易》参与古人精神生活历程的一个缩影。而作为《周易》解释史的一种基本格局，象数与义理之间的学派面貌大概到隋唐时期就已基本呈现出来。两宋时期的象数学和义理学只是在原有格局上出现不同程度的扩展和深化，元明及清初基本笼罩在宋易义理学中，清代易学者则对两汉象数学有所回复。可见，由于精力和篇幅所限，将《系辞》解释史限定在两汉至隋唐时期，基本上不会妨碍象数与义理这一格局的呈现，也大体可以彰显出《周易》所参与古人精神生活世界的初步历程。由于对《周易》的这一问题意识完全是在现代中国的现实生活里所获得的，即深感《周易》离现代中国人的精神生活如此遥远和隔膜，才产生出彰显对古人精神生活的参与历程这一想法，因此，最后以比较大的篇幅论述《系辞》的现代解释就显得必不可少且意义深重。

由是，本书选取自两汉至隋唐有代表性的易学家，分别包括孟喜、京房、郑玄、王弼、韩康伯、孔颖达、李鼎祚等七人，围绕着他们的易学代表作品与《周易·系辞》之间的关联，以彰显出易道原有的神明样貌为目的，逐一进行了比较充分的研究。其中孟喜和京房易学构成第一章，郑玄、王弼与韩康伯易学分别构成第二、三、四章，孔颖达和李鼎祚易学构成第五章，最后第六章就是现代易学部分。现代部分以《系辞》的作者与时代研究为开头，其后分别选取了金景芳先生和牟宗三先生论述《系辞》的易学作品进行了分析，最后兼及帛书《系辞》有关的研究成果，主要表现出现代易学研究丧失掉了易道之神明的精神原貌，以期与古代易学的《系辞》解释历程形成对比。

第一章　孟、京易学

《周易》作为筮卜之书，不可避免地会具有一种神秘的特质。《系辞》开启了一种易道的精神世界，同时也笼罩在神明的精神氛围之中。汉代象数易学一开始就特别强化了这种神秘性，并且不免走向极端而陷入比附穿凿的境地，但它们也正是以这样一种独特的方式，极大地拓展了神明易道的精神空间。

《周易·系辞》中既有象论又有数说，孟、京易学作为一种象数之学，离不了要从中吸取精神资源。孟喜的卦气说和京房的八宫卦说都不同程度地拓展着《系辞》的解释空间，其承接《系辞》所展开的对《周易》卦爻象数与古代天文历法之间的全面配置与整合，进一步建构出古人的精神生活世界，并由此展现出孟、京易学自身神明的精神意蕴。

一、孟喜的卦气说

两汉时期所开创的象数易学，无疑是紧承《周易·系辞》中的象论和数说，集中在对《周易》卦爻象数的整合与发挥上，孟喜的卦气说和京房的八宫卦说都是典型的代表。但汉初易学并非一开始就呈现出这样的面貌，如陆贾的易学思想就很自觉地远离象数。陆贾是西汉初年一位相当著名的思想家，其对《周易》颇有研究，他的思想与《周易·系辞》也具有不同程度的关联。诸如“天生万物，以地养之，圣人成之”（《新语·道基》)，或者“在天者可见，在地者可量，在物者可纪，在人者可相”（同上）

之类的用语和思路，在《系辞》当中是十分常见的。《系辞》所谓圣人"备物致用"或"在天成象，在地成形"与此就比较类似。不过，圣人成物以及天、地、人的一体并提，倒并不一定就是直承《系辞》而来，更为直接的应当是"先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道"（同上），这与《系辞》中的"圣人设卦观象"是紧密相关的，并且还进一步直接点出圣人观天察地画卦就是为了"定人道"。之所以要通过"图画乾坤"，大抵出于观天察地只是获得一种"形"和"象"，而只有"卦"才能体现出这种形象。陆贾宁愿用"图画乾坤"而不用"图画八卦"之类，看得出至少在汉初，《周易》八卦的思想地位还并不是很高。用现代人的话说，陆贾可能是在十分自觉地远离"迷信"，值得褒奖。实际上，"图画乾坤"在《新语》当中确实只是一种方便的说法，比如"民始开悟，知有父子之亲"（同上）云云，陆贾就并未有意识地要将这些儒家伦理与乾坤八卦结合起来。换句话说，陆贾只是借用了一下《系辞》的套路，等到把"人道"的内容引出来后，《系辞》中的思路就不见踪影了。可见，论到陆贾的思想与《系辞》或者《周易》之间的关联，也不能够凭着某些用语去做出夸大。即便是笼统一句"乾坤以仁和合，八卦以义相承"（同上），看起来关切度很大，其实并无助于扩展对《周易·系辞》的解释空间，更多的只是用语的方便而已。不过，之所以要在本章的开篇提出陆贾的思想与《系辞》之间的关联，也确实是有一段话值得特别注意：

> "张日月，列星辰，序四时，调阴阳，布气治性，次置五行，春生夏长，秋收冬藏，阳生雷电，阴成霜雪，养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光，温之以节气，降之以殒霜，位之以众星，制之以斗衡，苞之以六合，罗之以纪纲，改之以灾变，告之以祯祥，动之以生杀，悟之以文章。"（《新语·道基》）

看得出《系辞》所云“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑”，在这里获得了非常明显的运用和拓展。不过，奇怪的是，《系辞》于此前有“刚柔相摩，八卦相荡”，后有“乾道成男，坤道成女”，完全是置于乾坤八卦的语境当中言说的，而陆贾的《新语》在此处虽屡言“阴阳”“五行”，却丝毫不提乾坤八卦。可见，陆贾确实是远离两汉易学所关注的卦爻象数这一中心内容的，但也并不回避“迷信”，所谓“改之以灾变，告之以祯祥”即可为证。应当说，在这一段文本当中所出现的“阴阳”“四时”“五行”“节气”“斗衡”“六合”“灾异”之类正是其后两汉易学家所关注的中心主题，只不过陆贾还没有往卦爻象数上去整合。《周易·系辞》本身已经在两者之间做出了某种整合，陆贾之后的著名汉代易学家孟喜和京房则全面致力于这种整合工作，并由此充分地拓展了《系辞》的解释空间。

孟喜是西汉中后期著名的今文经学家，堪称汉代象数易学的开山鼻祖。根据汉代易学传授系统，其中一说就是由田何传丁宽，丁宽传田王孙，田王孙有三大弟子，孟喜即其一。这是西汉今文经学一系中的易学，亦是当时的官方易学。孟喜虽因诈言师法而未立博士，却是官方易学的重要代表人物，《汉书·儒林传》中就载有孟喜传。通常认为，孟喜所创的卦气说大体包括了四正卦说、十二月卦说、六日七分说、七十二候说等内容。由现代易学者所研究的成果表明，这些卦气说的内容与《系辞》并无直接关联。四正卦说被认为是本于《周易·说卦》中的八卦方位说，而十二月卦说甚至可溯源到《归藏易》。至于六日七分说、七十二候说等内容亦可见于《易纬》等著作中。[①] 这些成果并非不可信据，却还需要做出进一步的疏解，可以显示出孟喜的卦气说其实还充分拓展了《系辞》的解释空间。孟喜的四正卦说见于僧一行在《卦议》中的引述，已多为易学者所引，材料如下：

① 参见张善文：《象数与义理》，辽宁教育出版社 1993 年版，第 84、91～92、95～97 页。

自冬至初，中孚用事，一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻，其初则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之，极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，群阳降而承之，极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中、节之应备矣。（《新唐书·历志》）

孟喜以坎、震、离、兑为四正卦主管四时、四方，确实明白地取自于《说卦》中的八卦方位说。不过，孟喜解四正卦的精神却承接于《系辞》，而与《说卦》不类。《说卦》作为专门阐述《周易》中八经卦象征意义的篇章，其对八卦方位说有过详细论述，原文如下：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而成始也，故曰成言乎艮。（《周易·说卦》）

《说卦》以八卦配四时八方，离不了要对这种匹配的理由做出说明。四时与八方之间的配置无疑会更早，有学者考究出要以“《尧典》以东、南、西、北配春、夏、秋、冬的观念最为原始”。[1] 由此《说卦》就是承《尧典》而来，而对于八卦的定位，既可以从卦象和卦德去考虑，也可以从八卦的五行属性及循环相生这一角度获得解释。[2] 有的学者则更强调后者，认为这种搭配“主要的依据应该是五行的学说”。[3] 但不管是哪种理由的说明，孟喜对四正卦的解释都与之不相类。在前面所引材料中，所谓“坎以阴包阳”，是指坎卦（☵）三爻中，上下均为阴爻，中为阳爻，而“离以阳包阴”就是离卦（☲）三爻中以两阳爻包一阴爻。具体而言，孟喜言北方的坎卦（☵）是“微阳动于下”，为冬季，言东方的震卦（☳）是“群阴化而从之”，为春季，言南方的离卦（☲）是“微阴生于地下”，为夏季，言西方的兑卦（☱）是“群阳降而承之”，为秋季。孟喜对四正卦配四时四方所做出的解释有两个特点，其一是以卦象中的爻为单位，以爻的变化来解释四正卦的匹配；其二是以爻的阴阳两性的变化来阐明四卦与四时四方之间关联，使得其间的配置更具说服力。就前者而言，与《系辞》中的“爻者，言乎变者也”相一致，而后者则明白地承接了“一阴一阳之谓道”（《周易·系辞》）的精神。其实，这也为易学者所指出过：“四正卦所居的方位，便代表阴阳二气于一年之中的消息过程。”[4] 可见，虽说孟喜的四正卦是取自《说卦》，但四正卦说的精神内核还是承接《系辞》而来。如果回到所引材料的开始部分，或许更能表明这一点。孟喜以六

---

[1] 曹福敬：《论文王卦位的形成及其与〈易经〉的关系》，载《周易研究》2005 年第 1 期。

[2] 参见曹福敬：《论文王卦位的形成及其与〈易经〉的关系》，载《周易研究》2005 年第 1 期。

[3] 参见王博：《易传通论》，中国书店 2003 年版，第 226 ~ 227 页。

[4] 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社 1986 年版，第 115 ~ 116 页。

十卦配二十四节气七十二候，就是从中孚卦配冬至节气初候开始的，故云“自冬至初，中孚用事”。接下来的“九六七八”，正是《系辞》讲筮法中出现的九、六、七、八之数。“筮法中的九六七八本来只有阴阳爻及阴阳爻相互转变的含义，而孟喜在此基础上又进一步赋予九六七八以阴阳之气及阴阳之气的互相变化的含义，从而将卦象与数结合起来，用于解说四正卦主一年四季。”①将原本用在卦爻上的数来表征气的现实变化，这正是孟喜对《系辞》解释空间的一种拓展。“卦以地六，候以天五”是说每卦主六日（更准确地说是主 6 又 7/80 日，即所谓六日七分），每五日为一候，因六为地数，五为天数，故称“地六”“天五”，这还是来自于《系辞》中“天五，地六”的说法。可见，如果说“孟喜是借筮法中的‘九六七八’之数及四正卦卦象所象征的阴阳之气及阴阳之气在一年中随季节进退消长，来说明四正卦为何能主掌四时”② 的话，四正卦说的精神内涵就完全是取自于《系辞》的。其后所言“消息一变，十有二变而岁复初”，又涉及到孟喜的十二月卦说，而这一学说更明确地表明了孟喜是承接《系辞》的精神而来。

孟喜的四正卦说就是以四卦来配四时四方，十二月卦说则是以十二卦配一年中的十二月，其间的配置顺序为：复卦（䷗）配十一月，临卦（䷒）配十二月，泰卦（䷊）配正月，大壮卦（䷡）配二月，夬卦（䷪）配三月，乾卦（䷀）配四月，姤卦（䷫）配五月，遁卦（䷠）配六月，否卦（䷋）配七月，观卦（䷓）配八月，剥卦（䷖）配九月，坤卦（䷁）配十月。与四正卦说有着明白的所本不同，十二月卦说的渊源似乎要复杂得多。即便是惯于溯源的朱伯崑先生，在这一问题上也

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版，第 124 页。

② 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版，第 125 页。

只是含糊地交代一句“此说来于《彖》的爻位说”。[1] 不过，这里要强调仍然是孟喜对十二卦配十二月的理由所做出的解释。这显然不是一个复杂的问题，现代易学者大抵都已经指出，十二月卦在六十四卦中有着非常明白的内在关联，这从卦象上就可以清楚看出。从复卦到乾卦是阴爻自下而上逐爻地变为阳爻，这是一个阳息阴消的过程。从姤卦到坤卦则是阳爻自下而上逐爻地变成阴爻，是阴息阳消的过程。可见，十二月卦所体现的就是阴阳二爻的消长过程，由此所配十二月表示的正是一年之中阴阳二气消长变化的月候特征。即是说，十二月卦中阴阳二爻的消长符号，代表了在一年的十二月当中，阴气与阳气之间相互消长变化的实际情况，可见之间的配置是以爻为单位所发生的逐爻变化来展开的。这是孟喜十二月卦说的基本内涵，除此之外，其说还有更为丰富的其他内涵。十二月卦又被称做“十二消息卦”，是由于前六卦是阳息的过程而称“息卦”，后六卦是阳消的过程而称“消卦”。它还被称为“十二辟卦”，是因为在六十卦配月值日的体系当中，有“公”“辟”“候”“大夫”“卿”不同的划分，十二月卦属于“辟”卦类。另外还有更为复杂的配置，如通常所说以十二月卦配十二月，若更具体地说，则是配二十四节气中的中气，其七十二爻又配二十四节气的七十二候等等。但不管这种配置如何复杂，其基本精神都是以爻变为单位，以阴阳二爻的变化为原则，将易卦配时空、天文、历数，以表征自然天道之中阴阳二气生生不息的消长过程。有的学者还在孟喜六十卦的卦气卦序排列体系中，通过对易卦阴阳二爻的统计发现，六十卦的阴阳二爻的分布反映出上、下半年和十二月气候的阴阳消长，甚至六十卦上、下卦的阴阳分布也反映出气候的阴阳往来与消长。[2] 不管这种统计是否具有理论意义，但在孟喜的卦气卦序体系当中，其对六十四卦卦象当中阴阳二爻相互消长的变化认识确实达到了相当

---

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社 1986 年版，第 117 页。

② 参见李尚信：《孟喜卦气卦序反映的思想初论》，载《江汉论坛》2001 年第 4 期。

充分的高度，正是在这种认识高度的基础上，才能十分娴熟地运用到与自然天道之中阴阳二气的相互配置当中。与此同时，孟喜对于自然天道中阴阳变化的气候状况也把握得非常充分，不然配置就难以有效地展开。当然，最具创造性的无疑还是在阴阳二气的变化与阴阳二爻的消长之间所做出的具体配置，此后历代的卦气说都难逃孟喜易学的刀斧之功。而这种配置的主导精神基本上还是承接《系辞》而来，诸如上文所提及的“爻者，言乎变者也”以及“一阴一阳之谓道”之类，通过孟喜的卦气说，可谓获得了十分具体而形象的诠释。或许《系辞》中的原义未必就只能如孟喜所诠释的那样，至少他的卦气说成功将《系辞》中某些抽象的哲理思想用卦爻象数具体地表达出来了。已经有学者指出，孟喜易学是将抽象的天道思想分解到具体的卦爻象上，[1] 这种天道思想主要就体现在《系辞》中以“一阴一阳之谓道”为核心的一些重要命题里面。由此可见，孟喜易学确实是在以一种具体而微的方式展开和落实《系辞》中的某些命题。

前文已经论及孟喜的四正卦说，所谓“四象之变，皆兼六爻”，即以四正卦的各六爻表征四时之象的阴阳消长变化，其二十四爻又与二十四节气相配合，由此便以四正卦涵摄了一年四时及二十四节气之象。而四正卦之外的六十卦配一年之期即 365 又 1/4 日，每月值五卦，每卦主六日七分，并由候卦分内外卦总七十二卦配七十二候。这样，六十卦又涵摄了一年十二月七十二候。按照有的学者的看法，四正卦与六十卦之间本身“构成统摄与被统摄的密切关系”，于是天道就具体展现与实现于“六十四卦的符号系列所涵摄符示的四时、二十四气、各月、各月节气之候、乃至各月之每一日的各种具体情状这些形形色色的细节之中”。这样说的理由在于，“天道有其形而上之本然，又有其形而下之具体展现与实现方式、过程与情状。孟氏卦气说所开示的，乃是一种通过此所云天道之形而下的具体展现与实现方式、过程

① 参见傅荣贤：《孟喜易学略论》，载《周易研究》1994 年第 3 期。

与情状，以契会天道形而上之本然的天道把握、体认方式。”① 这种分析无异于是说，孟喜以六十四卦来涵摄一年的天文历数，由此表达出天道的具体落实与展现，承接的正是《系辞》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的精神。如果说孟喜是以卦爻象数将抽象的“一阴一阳之谓道”等命题具体地表达出来，那么这种表达方式又必定是受到了《系辞》中形上与形下之论的启发。具体而言，孟喜以六十卦配一年的日数而得出每卦主六日七分，这同样是受启于《系辞》的结果。《系辞》云“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日”，既然已经有乾坤之策配一年的日数，那么以卦来配一年之期也就不觉得突然了。② 只不过与《系辞》中以乾坤之策粗略地配三百六十日不同，孟喜以六十卦更为细致地配三百六十五又四分之一日，这与历法之间的衔接显得更为有效。至于以六十卦所配七十二候，似乎很难找到其间的渊源，甚至这种配置本身显得十分牵强，“硬在六十卦与七十二气、七十二候物之间建立一种牵强的难以比附的毫无内在联系的关系，则令人难以接受。”③ 如何来看待这个问题，笔者以为必须置于古代历法的精神脉络之中才能获得比较好的理解。武断地以一种现代理性的姿态来认定“孟喜的四正卦、十二消息卦说尚有一定的合理可取性”，而“他的六日七分法及七十二候说，除了利于他及汉人的占筮及言阴阳灾异外，则毫无意义”，④ 这是不公允的。完全可以说，这基本上是以一种现代技术的立场来做这种判定，而忽视了古人所赋予古代历法的精神意境。只有同情地理解到古人所置身的由历法所呈现出的精神世界，才可能理解到孟喜由四正卦、十二消息卦到六日七分法、

---

① 王新春：《哲学视野下的汉易卦气说》，载《周易研究》2002年第6期。

② 参见刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版，第135~136页。

③ 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版，第149页。

④ 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版，第150页。

上十二候说其实是完全贯通，而与《系辞》所呈现的精神意境是一脉相承的。这一点在下文再进行展开论述，先回到前文所论内容上来。正如四正卦统摄着六十卦一样，在十二消息卦当中乾坤两卦又为消息之母，由此可以认为乾坤两卦在十二月卦当中也起着统摄作用，十二月卦亦即乾坤两卦十二爻的阴阳变化的具体反映。[①] 或许可以认为，孟喜已经有意识地将乾坤两卦在他的卦气说中置于一种特殊地位，而这种做法正是来自于《系辞》："乾坤，其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。"同样地，乾坤其为易之蕴，在《系辞》中只是做出抽象的论述，孟喜的卦气说则以卦爻象数的方式具体地呈现出来。不过，这一思想在孟喜的卦气说当中表现得其实还并不十分明朗，而在其后的京房那里，就已经是他的卦气说尤其是八宫卦说的一个核心内容了。

二、京房的八宫卦说

京房大概稍晚于孟喜，以占术高明、善言灾异著称，是《焦氏易林》的作者焦延寿的弟子，而据说焦延寿至少问学于孟喜，可见孟、京易学实是一系。《汉书·儒林传》列有京房传，而《汉书》又载有本传，亦可见其声名之巨。京房留传下来的著作只有陆绩注的《京氏易传》三卷本，据《四库全书总目提要》云：

> 其书虽以《易传》为名，而绝不诠释经文，亦绝不附合易义。上卷、中卷以八卦分八宫，每宫一纯卦统七变卦，而注其世、应、飞、伏、游魂、归魂诸例。下卷首论圣人作易揲蓍布卦；次论纳甲法；次论二十四气候

① 参见张善文：《象数与义理》，辽宁教育出版社 1993 年版，第 93 页。

> 配卦，与夫天、地、人、鬼四易，父母、兄弟、妻子、官鬼等爻，龙德、虎刑、天官、地官与五行生死所寓之类。盖后来钱卜之法，实出于此。故项安世谓以《京易》考之，世所传《火珠林》即其遗法。

《京氏易传》在《四库全书总目》中被归为子部术数类，现代一些易学者对此颇有看法，尤其对其说《京氏易传》“绝不诠释经文，亦绝不附合易义”，基本上是持反对意见，以为这是传统义理易学的偏见。[①] 不过，除去立场上的差异不说，《提要》还是准确地概括出了《京氏易传》的书写内容和体例的。所谓“以八卦分八宫”，就是以乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑这八个基本卦为“八纯卦”，每一纯卦通过逐爻的变化产生七个变卦即为一宫。这样，由八卦分八宫，“每宫一纯卦统七变卦”，一共即为六十四卦。按照《京氏易传》中“上卷、中卷以八卦分八宫”的具体排序，上卷为首乾宫八卦：乾（䷀）、姤（䷫）、遯（䷠）、否（䷋）、观（䷓）、剥（䷖）、晋（䷢）、大有（䷍）；次震宫八卦：震（䷲）、豫（䷏）、解（䷧）、恒（䷟）、升（䷭）、井（䷯）、大过（䷛）、随（䷐）；次坎宫八卦：坎（䷜）、节（䷻）、屯（䷂）、既济（䷾）、革（䷰）、丰（䷶）、明夷（䷣）、师（䷆）；次艮宫八卦：艮（䷳）、贲（䷕）、大畜（䷙）、损（䷨）、睽（䷥）、履（䷉）、中孚（䷼）、渐（䷴）。中卷为首坤宫八卦：坤（䷁）、复（䷗）、临（䷒）、泰（䷊）、大壮（䷡）、夬（䷪）、需（䷄）、比（䷇）；次巽宫八卦：巽（䷸）、小畜（䷈）、家人（䷤）、益（䷩）、无妄（䷘）、噬嗑（䷔）、颐（䷚）、蛊

---

① 参见余敦康：《京房易学的象数模式与义理内涵》，载《周易研究》1992年第2期。

(䷑)；次离宫八卦：离（䷝）、旅（䷷）、鼎（䷱）、未济（䷿）、蒙（䷃）、涣（䷺）、讼（䷅）、同人（䷌）；次兑宫八卦：兑（䷹）、困（䷮）、萃（䷬）、咸（䷞）、蹇（䷦）、谦（䷎）、小过（䷽）、归妹（䷵）。这样，六十四卦就始于乾卦，终于归妹，京房进行了一次重新排序。在每宫纯卦所统七卦当中，前五卦分别称为一世、二世、三世、四世、五世，第六、七卦则分别称为游魂、归魂。两魂卦的说法明白地取自《系辞》中的“游魂为变”，却并不仅仅只是取一个名称而已。《京氏易传》卷下有云：“孔子易云有四易，一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂归魂为鬼易。”有学者认为，这是“对《系辞传》‘兼三材而两之’的篡改”,① 笔者不以为然。应当说，两魂卦的设立恰恰是为鬼神之道提供一种解说，而天、地、人、鬼四易之道的思路设计就是渊源于《系辞》：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”朱熹在《周易本义》中注曰：“易者，阴阳而已。幽明死生鬼神，皆阴阳之变，天地之道也。天文则有昼夜上下，地理则有南北高深。原者，推之于前；反者，要之于后。阴精阳气，聚而成物，神之伸也；魂游魄降，散而为变，鬼之归也。”可见，《系辞》中确实已经描述了自然当中天、地、人、鬼之道的阴阳变化，并且已经对天、地、人三材之道做了爻位上的安排，即所谓“兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也”。京房则是在《系辞》的基础上，对天、地、人之道从爻位变化上做出更为复杂的处理，同时还进一步为鬼神之道做出了安排。从卦象上看，游魂卦是第四爻变回纯卦本爻，据说是因处于内卦之外，未复本位，故称游魂。而归魂卦则正是内卦三爻复归纯卦本位，犹如游魂复归于内。可见，两魂卦说表达的究其竟还

① 崔波：《京房易学思想述评（上）》，载《周易研究》1994年第4期。

是一种阴阳消长到一定程度又会往返回复的思想，这与整个《周易》精神都是十分吻合的。京房进一步对鬼神之道做出安排，这与其说是对《系辞》的篡改，倒不如说是一种解释空间的拓展。有学者便认为，“京氏令八宫卦中的八个游魂卦内卦三爻均变之，以使八宫均体现‘圆道循环’这一自然规律”，由此，两魂卦之说“是对《系辞传》‘精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状’，至少是在其创立的八宫卦变说方面，作了较为深刻的阐微，也是对《周易》思想的丰富与发展。”①

无疑地，京房的八宫卦序先取决于八纯卦的排列顺序，而这种顺序来自于《说卦》，其文曰：

> 乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震，一索而得男，故谓之长男。巽，一索而得女，故谓之长女。坎，再索而得男，故谓之中男。离，再索而得女，故谓之中女。艮，三索而得男，故谓之少男。兑，三索而得女，故谓之少女。

《说卦》以乾坤为父母卦，各统三男三女，分别为乾（☰）统震（☳）、坎（☵）、艮（☶），坤（☷）统巽（☴）、离（☲）、兑（☱），京房八宫卦说中的纯卦顺序正与此同。即此而言，乾坤两卦的统率地位已昭然若揭。六十四卦的卦序取决于八纯卦的排列，而八纯卦的排列又最终统制于乾坤两卦。《系辞》中“乾坤，其易之蕴邪”“乾坤，其易之门邪”的精神获得充分的开显，而八纯卦各自所统的七卦都是严格地按照爻位变化的规律而排列。《京氏易传》卷下亦云：“八卦之要始于乾坤，通乎万物。”再从另外一个角度可以看出，八纯卦又是从八经卦的两两相重而获得，相重之后以爻变为基础各统七卦，并由阴阳两爻相

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版，第226~227页。

互推导而生变化，正所谓“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣”（《周易·系辞》），京房由此所获得的启示不言而喻。正如《京氏易传》卷下所云：“夫易者象也，爻者效也。”这样，由乾坤而生八卦，由八卦而生六十四卦，这种以爻变为基础的易学框架，囊括了宇宙自然中一切事物的变化模式。① 有的学者认为，这种根据乾坤六子、阴阳变化的原理所做的卦序重排，在京房看来可以更加完美地体现“生生之谓易”（《周易·系辞》）的易学精神。②《京氏易传》卷下云：

> 新新不停，生生相续，故淡泊不失其所，确然示人。阴阳运行，一寒一暑，五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。故易所以断天下之理，定之以人伦而明王道。

上文所引与《系辞》关联甚密，除了添入五行思想之外，基本上就是对《系辞》的转述。所谓“新新不停，生生相续”，无疑就是表达“生生之谓易”的精神。“淡泊”的用语是受道家的影响，而“确然”之类的说法，则与《系辞》中的“确然示人易矣”“隤然示人简矣”一般，传达易道的易简之理。所有这些《系辞》中的抽象论说，都可以在京房的八宫卦说体系当中获得卦爻象上的生动体现。

《京氏易传》的上卷和中卷是逐卦解说六十四卦，在八宫卦的体系构架之下，尚有十分庞杂的释卦体例，如阴阳五行、纳甲、世应、飞伏、建候、积算、星宿、气候分数等等。《四库全书提要》说“下卷首论圣人作易揲蓍布卦；次论纳甲法；次论二十四气候配卦”云云，说明下卷对这种释卦体例做了一种总体解

---

① 参见卢央：《京房评传》，南京大学出版社 1998 年版，第 113 页。

② 余敦康：《京房易学的象数模式与义理内涵》，载《周易研究》1992 年第 2 期。

说。前面已经从《系辞》的关联角度对八宫卦说的体系构架做出了一些分析，与此同时，在释卦体例当中亦有对《系辞》思想的不少运用。如阴阳说当中对阳尊阴卑的运用，《系辞》云“天尊地卑，乾坤定矣”，这在《京氏易传》的解卦体例中多有体现。而对《系辞》所云“一阴一阳之谓道”，《京氏易传·丰》曰，“阴阳之体，不可执一为定象。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显，故《系》云‘一阴一阳之谓道’。”京房的解释在于强调阴阳相感而成体，其思路大体不出《系辞》的范围。类似于这种对《系辞》论阴阳的解释也还有多处，但更具有意义的还是他对五行说的运用。《京氏易传》卷下云：“分四营而成易，十有八变而成卦。卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象，顺则吉，逆则凶，故曰‘吉凶悔吝生乎动’”。所谓“分四营而成易，十有八变而成卦”，出现在《系辞》的大衍筮法一章当中，看得出京房对于《系辞》所描述的筮法过程是完全沿袭的。而其后所言“卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象”，又与《系辞》中的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”相对应，显然是承此而来，不过在内涵上又有新的增益。“吉凶悔吝生乎动”来自于《系辞》，原句为“吉凶悔吝者，生乎动者也”。而《系辞》中类似论吉凶的语句还有，“爻也者，效天下之动者也，是故吉凶生而悔吝著也”，“八卦定吉凶，吉凶生大业”，“刚柔杂居，而吉凶可见矣”等等。与此相比，《京氏易传》言“卦象定吉凶”除了承《系辞》而言外，“顺则吉，逆则凶”还体现出对“八卦定吉凶”的某种具体化阐释，这在后来的王弼和韩康伯易学当中也运用得比较多。不过，在京房易学这里，“顺则吉，逆则凶”似乎有更明确的指向。前文所引“降五行”是《系辞》当中所没有的思想，将五行全面纳入《周易》卦爻体系当中原本也就是京房的做法。将五行纳入卦爻之中的目的，就在于要通过卦爻之间的五行生克来论筮占的吉凶，可见“顺则吉，逆则凶”便有言五行顺逆的涵义，而这在王韩易学中是不用的。这样一来，由“降五行”而至“顺则吉，

逆则凶"，确有拓展《系辞》中论吉凶思想的体现。据有的学者认为，《系辞》中论吉凶是以"吉凶悔吝生于阴阳之气的运动变化"，"而不具五行的含义"，京房则"强调吉凶悔吝产生于五行之气的运动变化"。[①] 故《京氏易传》卷下云，"生吉凶之义，始于五行，终于八卦"，从而发展了《系辞》中"八卦定吉凶"的思想。另外还有世应说，其所涉及到的六爻所配之爵位，据有的学者归纳，"京氏认为，初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。"[②] 这种以六爻具体配置爵位的做法，无疑是发挥了《系辞》中"列贵贱者存乎位"的思想，使得一句笼统的论说获得了具体的呈现。根据京房的世应说，八宫卦中的八纯卦以上爻宗庙为世爻，一至五世卦分别以初爻元士、二爻大夫、三爻三公、四爻诸侯、五爻天子为世爻，游魂卦以所变之四爻诸侯为世爻，归魂卦以三爻三公为世爻。应爻则是与世爻相应的那一爻，即初与四应、二与五应、三与上应。由世应说可以获得一个重要的思想，《京氏易传·姤》云，"定吉凶只取一爻之象"，即每卦的吉凶取决于一个主爻，而这一主爻即是每卦的世爻。这种卦主说在易学史的体例部分中显得十分常见，而《周易》当中的《彖传》就已经开始了对卦主的论说。《系辞》云："若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。"通常认为这是对《系辞》对中位说的确立，但同时也可以看出其对卦主说的确认。然而，根据刘玉建先生的看法，世应说当中的主爻内涵与源于《彖传》的卦主说却不是一回事。其理由是，源于《彖传》的卦主说是一种解释《周易》的体例，京房易学当中也存在这样的解《易》体例；但京房易学中的"世爻是京氏用于占

---

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版，第 252 页。

② 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版，第 233 页。

筮的另外一种卦主说，此种卦主说与解《易》无关”。[1] 在这里，刘玉建先生对于作为一种解释《周易》的体例与作为一种占筮吉凶的原则做出了严格的区分，而这种区分绝不仅仅发生在对卦主说的论述当中。

通常认为，纳甲说是京房易学中的又一重要释卦体例，但如果是要坚持释卦体例与占筮原则之间的严格区分，这一结论未免就要受到质疑。纳甲说是将天干、地支整合到《周易》卦爻之中，其具体的配置难免有些复杂，基本要领是将十天干和十二地支先按某种顺序纳入到八经卦的各爻上，然后再按某种法则扩充到八宫卦的其余诸卦中。与此同时，京房还将水、金、火、土、木五星和二十八宿依次纳入八宫六十四卦当中，这种星宿说无论是否从属于纳甲说倒并不重要，但在《京氏易传》的释卦内容中确实显得紧密关联。如《京氏易传·乾》云，“五星从位起镇星，参宿从位起壬戌”，是说《乾》配土星、参宿，其上九世爻纳壬纳戌；或者《京氏易传·震》云，“五星从位起岁星，角宿从位降庚戌土”，则是《震》配木星、角宿，其上六世爻纳庚纳戌纳土，等等。看得出这种天干、地支、星宿与卦爻之间的整合和五行的配置也是关联在一起的，而所有这种配置与整合都参与到了对《周易》经传的解释当中，但刘玉建先生却认为，这些学说都不属于释卦体例。正如前文所论在卦主说当中做出的释卦体例与占筮原则之间的区分一样，在他看来，“京氏将八宫六十四卦纳以五行，其目的在于占筮”，“京房以五星、二十八宿配卦，其目的在于占筮及解说阴阳灾异，其于解《易》无多大关系”，而在对纳甲说的论述当中更为明确，他认为京房的纳甲说“其目的决不在于用之解《易》，而是出于占筮及讲阴阳灾异之便。解说《周易》是一回事，利用纳甲说附会于《易》而讲占筮阴阳灾异又是另外一回事”，由此“京房的纳甲说，既不能阐发《易》之

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版，第227页。

微言大义，也不能用之来解《易》"。[①] 可见，刘玉建先生确实是非常刻意地区分用于解《易》的体例与用于占筮的原则，而这种区分实质上是源于对理性与神秘之间的划界。解《易》体例属于一种哲学上的理性原则，它是针对文本解释所确立起来的，而占筮原则是在一种迷信活动过程中确立的，只能属于神秘的范围。厘清两者之间的区分，才能发展理性清除迷信。这是现代易学者所致力于《周易》研究的一个重要面向，在诸多学者那里都有着这样一种强烈的意识。

三、孟、京易学的精神意蕴

现代学者余敦康先生在研究《易传》时认为，"《易传》的哲学思想是利用了《易经》占筮的特殊结构和筮法建立起来的，……形成了一种哲学思想和宗教巫术的奇妙的结合"，两者之间又是一种内容与形式的区别，"如果使内容屈从于形式，那么它的哲学思想便会沦落为宗教巫术的奴婢；反之，如果使形式服从内容，那么它的卦爻结构和编纂体例就成为表现哲学思想的一种工具。"而《易传》"所从事的工作就是使形式服从内容"，同时"在一定程度上保留了宗教巫术的杂质"。[②] 那么《易传》又是如何做到这一点的呢，换句话说，《易传》的作者是如何体现出这样一种对形式与内容的把握的？关于这一点，余敦康先生有过具体的解说。他写道："从占筮的角度来说，象数就是占筮道具（即蓍草）所显示出来的形与数的朕兆，体现了鬼神的意旨，具有一种神秘的性质，人们可以根据这种形与数的朕兆来预测吉凶祸福。这是象数的原始的含义。《易传》的作者对这种象数作了

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版，第 240、297、219、220 页。

② 余敦康：《〈易传〉概述》，载朱伯崑主编：《周易通释》，昆仑出版社 2004 年版，第 97、98 页。

全新的解释,不把它们看做是一般筮法,而认为其中蕴含着阴阳学说的哲理,于是基本上剔除了其中的宗教巫术的成分,把它们改造成表现哲学思想的一种工具。”① 很显然,一面只是神秘的象数,另一面才是阴阳学说的哲理,这种梳理工作的意图相当明白,余敦康先生的这种做法其实就是刘玉建先生所做的区分,尽管两人具体的研究路数有很大的差异。余先生倾向于义理学一系,讲究对易道进行哲理层面的梳理,而刘先生则是典型的象数学做法,但他们的共同意识就是厘清具有哲学高度或理性方法的东西,而将属于宗教占筮的神秘成分清除掉。这种做法无疑有着它的合理性,但过于将神秘与理性对立起来,尤其是过分塑造出现代理性的优越性与宗教巫术的愚昧性之间的对峙形象,在解读古代易学文本过程中,就难免会出现偏差。余敦康先生以形式与内容的范畴去塑造象数与易理之间的形象,固然有其合理的地方,但如果认为《易传》的作者在那个时代就已经有了一种剔除宗教迷信的自觉意识,而将原本用于卜筮的象数明确改造为一种表达思想的工具的话,就未免有些高估古人的理性水准了。象数诚然可以充作一种表达思想的工具,但声称剔除掉了“宗教巫术的杂质”,大概就不那么可信了。实际上,在古人的精神世界层面上,神秘和理性的东西往往是交融在一起的,有限的技术往往建立在神秘而复杂的信仰基础上。不过,那毕竟是一个相对充盈而完整的精神世界,尽管是由神秘所参与其中的意义建构,却仍然具有独立而深重的意义。在《易传》文本当中,神秘的象数本身至少不光是用来表达某种思想的工具。下面以《系辞》中的“大衍之数”章为例做一分析,先引原典材料如下:

> 大衍之数五十,其用四十有九。分而为二,以象两;挂一,以象三;揲之以四,以象四时;归奇于扐,以象闰;五岁再闰,故再扐而后挂。乾之策二百一十有

---

① 余敦康:《〈易传〉概述》,载朱伯崑主编:《周易通释》,昆仑出版社2004年版,第98页。

> 六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。(《周易·系辞》)

这一“大衍之数”章在易学史上的地位是毋庸赘言的，尽管它主要是描述一种占筮过程，但若要以此归属为“宗教巫术的杂质”，恐怕就难免让人大跌眼镜了。在包括《系辞》在内的《易传》文本当中，其所涉及到的象数内容，固然不乏神秘性，却真实地参与到了古人精神世界的意义建构当中，成为古人精神世界里不可或缺的要素。以《系辞》的这一“大衍之数”章为例，并回到前文所论的孟、京易学上来，从其间的承接关系这一角度可以论证出《周易》卦爻中的象数所具备的精神建构意义。

应当说，《系辞》中的“大衍之数”章与整个孟、京易学都关系甚密，或者孟、京易学就必须置于与这一章的关联当中，才能获得比较好的理解。这倒并不指某种很具体的关联，比如说孟喜的卦气卦序包含了这一章中的九、六之数，大衍之数（即49和50），甚至洛书数（即45）、参伍数（即3和5）之类。[①] 孟、京易学所承接《系辞》最核心的地方就表现在象数的精神建构意义上，可以说，从《系辞》到孟、京易学贯通下来，《周易》卦爻中的象数通过与古代天文历法紧密结合，始终充分地参与着古代精神世界的建构，成为古人精神生活世界中的一道坐标。众所周知，作为一种庞大而系统的象数易学，基本上是在孟喜和京房那里建构完成的。而这种象数易学的创建，通常都要追溯到《易传》对象数的开辟。《易传》解《易》以义理为主，同时亦兼象数。不过，《易传》言象数“只流于一般的理论说明和具体运用，而缺乏具体的论证和理论的建构”，而具体到《系辞》而言，“或

① 参见李尚信：《孟喜卦气卦序反映的思想初论》，载《江汉论坛》2001年第4期。

泛泛谈象数，或把象和数局限于筮法应用。”① 在《系辞》文本当中，固然出现过不少对象数的抽象论述，而在这一“大衍之数”章中涉及到的筮数却显得异常具体。当然，这一章对象数的运用确实仅限于筮法过程当中，但它以易数来具体地象征历数，开创了将易学与天文历法结合起来的典范。在上引原典材料之中，一面是对筮法过程中筮数的描述，另一面又将这种筮数与天文历数一一对应起来，其所涉及到象征内容包括天和地（“象两”），天地人三才（“象三”），春夏秋冬四季（“象四时”），置闰（“象闰”），一年约三百六十天（“当期之日”）等等。这种象征性的结合若以现代人的理性眼光来看，不免显得过于简单而穿凿，但在古人的精神生活世界之中却创造着不可估量的非凡意义。实际上，天文历法在古人那里绝不仅仅只是一个纯粹的技术操作问题，虽然它更多地是由经验知识所积累，却显示出古人对天道运行的一种有限把握。“天道”无疑不是指现代人所掌握的那种宇宙运行规律，而是承载着古人所赋予的深重的精神信仰。而古代先人所掌握的卜或筮，其作为一种人为运作的程序，如果能与这种神秘的天道运行结合起来，必定会增强古人对卜筮之道的敬仰和信赖。可见，这种将筮法与历法结合起来的做法，显然体现出古人是想在筮法过程中模拟天道的运行。与此同时，无论是古代先人的卜还是筮，总是出于设法对个体命运以及社会人事的未来有所探知的表现。而《周易》筮占的运作一旦与天道运行相结合，就意味着这种运作模拟了天道的神秘运行，而在其所探知的个体命运路途上的人和事当中渗入了天道的精神意义。《周易》筮占活动即表现在对卦爻象、数、辞所展开的运作上，其中的卦爻象数与天文历法紧密结合，象征着某种天道的神秘运行，从而参与到这种精神意义的建构当中。

当然，由于《易传》时期的历法知识毕竟是很有限的，而仅仅在筮法过程中结合历法的空间更是显得狭小，故而要真正做到

① 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第23～24页。

像《系辞》所言能让“天下之能事毕矣”，就必须超出筮法过程之外，进一步将卦爻象数本身与更复杂的天文历法知识结合起来，而这正是孟、京易学在西汉时期承接《系辞》所充分拓展的解释空间。前文所论到的无论是孟喜的卦气说，还是京房的八宫卦说，以及在纳甲说、五行说、星宿说中将天干、地支、五行、五星、二十八宿等等，与《周易》卦爻复杂地配置和整合起来，都离不开进一步将卦爻象数与天文历法全面结合而拓展古代精神生活空间这一思想脉络。可见，无论是研究《易传》文本还是京房易学，与其说必须致力于“区分卜筮巫术与哲学理性的界限”①，倒不如说需要进入到古人的精神生活世界当中做同情的了解。毕竟受启于古人的精神信仰，或许还能促进深入反省今人的精神荒漠。而过分注重于仅从古代典籍当中挖掘符合现代哲理性的东西，有时候就觉得是一件十分古怪的事情。譬如古代易学中的阴阳学说就普遍地被处理为古人的“先进”思想，而相比之下，与之紧密关联的五行学说，其地位就要低得多，有时甚至就直接被视为一种“落后”的迷信思想。至于这种“先进”与“落后”之间的分界标准是什么，恐怕就很难说得清楚了。如果回到《易传》文本上来，余敦康先生认为，“《易传》承袭了这种原始的巫术文化心理，企图把筮法中的奇偶变化和天地万物的阴阳变化结合在一起。”“《易传》的这个说法，显然是和它的阴阳学说相矛盾的。阴阳学说认为，事物本身所具有的阴阳属性是事物变化的根本原因或推动力量。但是把奇偶、天地之数与阴阳学说硬要牵合在一处，强行解释，却完全是主观任意的规定，带有宗教巫术的神秘性质。”② 这就是说，阴阳变化的学说是合理的哲学思想，而奇偶变化或者奇偶、天地之数一类的东西就带有宗教巫术的性质。在这两者之间所做出的判定，其实是很古怪的。

---

① 余敦康：《〈易传〉概述》，载朱伯崑主编：《周易通释》，昆仑出版社 2004 年版，第 99 页。

② 余敦康：《〈易传〉概述》，载朱伯崑主编：《周易通释》，昆仑出版社 2004 年版，第 103、104 页。

如果从技术操作的角度来讲，现代人不认可象数易学的筮占活动，这是可以理解的。但阴阳学说也是结合在这种筮占活动之中的，从这一角度上说，称阴阳变化丝毫也不比称奇偶变化要来得高明。比如在中医理论当中，阴阳五行完全是交融在一起的。站在西医的立场上看，不可能说中医的阴阳学说就要比五行学说显得更合理。同样地，判定《易传》中的阴阳学说属于哲学理性，而象数部分就是宗教巫术的杂质，大概还是有偏差的。应当说，《易传》中的阴阳学说和象数理论交织在一起，共同参与到古人的精神生活世界的建构当中，从这一角度上说，后者并不比前者显得更低劣。作为一种精神世界层面上的建构，至少可以弱化类似于哲学理性与宗教巫术这样的区分。如果阴阳学说由于刚好貌似与对立统一之类的现代哲学理念更相吻合，就获得哲学理性的“光荣称号”的话，这就难免会留下现代哲理意识对古代精神世界进行傲慢阉割的印象。

回到前文所论孟、京易学与《系辞》的关联上，这种关联也就是体现在《周易》卦爻中的象数与当时的天文历法之间的进一步结合。这一方面如上文所论述的那样，孟、京易学将《系辞》中的诸多抽象命题一一落实到具体的卦爻象数上面，而另一方面则显得更为重要，它通过卦爻象数与天文历法的全面配置，进一步拓展了《系辞》所创建的精神生活世界。完全可以说，这种精神世界的拓展就建立在古代天文历法的基础之上，天文历法的精神面向基本决定了这种精神世界的格调。由此可见，探讨古代天文历法的真实精神，对于充分理解孟、京易学所拓展的精神世界就有着特别的意义。众所周知，现代天文学是归类于自然科学门类的，这对于认识中国古代天文历法可能会造成某种弊障。事实上，“历法为农业服务”的立论就是现代人典型的“科学观”。有学者已经专门对此进行了辩驳，论证出“历法为星占服务”的结论。[①] 笔者以为，“历法为农业服务”的主张只停留在古代天文

---

① 参见江晓原：《天学真原》，辽宁教育出版社1991年版，第153页。

历法的技术层面上，而没有深入到其后的精神内涵。无疑地，任何形式的历法都包含着某种经验技术的成分，尤其是在科学昌明的今天，采用什么样的历法基本上成为一个技术问题，但古代文明中的历法却并不以技术问题为核心。古代中国的历法是否就是为星占服务尚且不论，而颁布新历所象征的巨大政治意义应该是思想史上的常识。与此相比，技术问题确实显得无关宏旨。① 不过，笔者并不立论在政治意义上的，而是认为古代天文历法与古人的精神生活世界紧密相关，两者的结合表现为另一种层面上的天人合一精神。

应当说，古代中国的天人合一精神可以持论很高，如宋儒所论那般高远和细密，但也有表现得直观粗糙的一面，这在古人的卜筮、星占、算命等等各种数术方技当中都有充分的体现。古人的方术大都离不开与天文历法相结合，历法中最基本的年、月、日、时的纪法在古代中国人的精神世界当中就意义非凡。古代中国是以天干、地支来纪年、月、日、时的，由于天干地支本身与阴阳五行相配置，这使得任何一个时刻通过干支纪时而可以赋予十分复杂的意义。古代算命术就是根据对一个人的出生时间进行干支纪时的换算，从而获得干支的“四柱”“八字”来进行推算一生的命运。现代人凭借其所树立的科学观不妨对这种算命术嗤之以鼻，却无法否认这种干支纪时给古人的生活提供了相对充盈的精神资源。相比之下，现代中国效仿西历纯粹以阿拉伯数字来纪时，使得任何一个时刻只有几个干枯的数字，其间的精神资源就要贫乏得多。实际上，西历纪元有自身深厚的宗教背景，十二个月尚且还有各自独特的名称，而现代中国的效仿显得更为彻底，将所有纪时的宗教文化内涵化约掉，完全转化为阿拉伯数字来计算。无怪乎现代中国人总要在“8”与“发”之间去寻找谐音，这自然是精神贫乏得可怕的表现。在这种现代科学观的作用下，也就不难理解为何“全部历法的中心在于正确地反映年

① 参见江晓原：《天学真原》，辽宁教育出版社1991年版，第122页。

（岁）的周期的时间长度”，并且就是为了确定“牧业农业生产所必需依据的季节”。[1] 现代历法是纯粹技术的，而不再具有任何精神上的意义，这也是现代中国人精神荒芜的一个具体表现。但在古代先人那里，天文历法作为人们对天道运行某种有限的把握，在他们的精神生活当中却具有非比寻常的意义。不但天体的运行对人间祸福有着直接的影响作用，古代星占学就表明了这一点，而且在不同时日里对于各种事情的宜忌安排是不同的，这也就是古代日书的内容。通常所说的“老掉牙的皇历”就表现出现代人对这种传统日书的不屑一顾，但日书上标明的宜忌事项却表明，古代历法同时配合着人事禁忌，深刻影响着古代人的日常生活。这意味着历法所呈现的时令与古人精神生活的高度结合，而据说“时令”之“令”就是“教令”的意思，它“本身已含有天道对人事的安排和约束之义”。[2] 可见，古代历法对古人日常生活的作用体现的，其实也就是天道与人事之间的关系，它确实就是天人合一精神在另一种层面上的体现。当然，就这种体现出来的天人合一精神而言，不免呈现出复杂的层面和空间。算命术和传统日书表现得相对直观和粗糙，但却在民间百姓当中有着更为广泛和深远的影响。相比之下，古代星占术就主要与王权结合在一起，[3] 而先秦时期的卜筮活动更是精英阶层的事情。尽管如此，古代算命术的原理最终也归结到阴阳运行五行生克上面，而传统日书就是从一种占卜中派生出来，属于积累而成的占卜之辞。[4] 可见，它们与《周易》筮占的关系亦可谓是同出一源，只不过《周易》作为一部筮书，为知识精英阶层所一再诠释和运用，被做得更为系统而圆润而已。但它们在与天道运行保持一致的精神上是完全统一的，也就是统一在天人合一的精神基础上。

---

① 陈元方：《历法与历法改革丛谈》，陕西人民教育出版社 1992 年版，第 34 页。

② 李零：《中国方术考（修订本）》，东方出版社 2001 年版，第 163 页。

③ 参见江晓原：《天学真原》第三章《天学与王权》，辽宁教育出版社 1991 年版。

④ 参见李零：《中国方术考（修订本）》，东方出版社 2001 年版，第 43 页。

由此可见，古人的各种方技术数尽管可能表现得直观而粗糙，繁琐而牵强，但从其深层的精神意义来看，基本上还是统一在天人合一的基础之上。这种统一就是通过卜筮程序、原理、结果或者卦爻象数等等与天文历法紧密结合来获得的，并且由此参与到一种具体的精神生活世界的建构当中。比如说，上文所论在《系辞》的“大衍之数”章中，古人为了模拟天道的运行而将筮法与历法结合起来，这种做法无疑包含了“想以人工模拟的随机组合去再现天道运行的随机组合”的心理，但却并非是归结为一种“赌博的心理成分”所能概括的。[①] 就其精神实质而言，这正是接续神秘天道的一种做法。撇开其或粗糙或烦琐的操作程序不说，它反映了古人所持有的一种精神面向。至少对于他们而言，人所生存的任何时刻以及任何空间，都具有一种与天道相关的意义。那显然昭示着一个有意义的时空世界，而不是像现代人一样只是用数字表明出来的一种干枯的尺度。可以说，正是由于古代的天文历法本身具备这样一种精神信仰的特质，《周易》筮占的结合才得以参与到精神生活世界的建构之中，天人合一的精神也由此获得开显。前文所论由《系辞》至孟、京易学将《周易》卦爻象数与天文历法全面配置和整合，便呈现在这种精神生活世界的建构和拓展这一思想脉络之中。

《周易》作为一部筮书，无论怎么样处理，都要面对其作为一种卜筮的结果，既有卜辞的汇集，还有明白的卦爻象数。不过，这些还只是通过卜筮获得的结果，也就是说，在此之先，还有卜筮的方法和程序需要面对。只有在筮法获得天道权威的前提下，才能保障《周易》精神与天道相统一。《系辞》通过将筮法与历数相结合，使得筮法获得天道的权威，同时全面铺开卦爻象数与天道之间的结合，尤其是通过“一阴一阳之谓道”的理论阐述，获得了易与天道之间的统一。可以说，包括《系辞》在内的《易传》通过这种阐述，使得《周易》脱出了卜筮的面目，开辟

① 参见李零：《中国方术考（修订本）》，东方出版社2001年版，第172页。

了易道的精神空间。不过，正如上文所论，《系辞》虽然做出了理论上的阐述，却有待于进一步的落实的拓展，而筮法上与历数的一些结合还过于简单。完全可以认为，孟、京易学将卦爻象数与天文历法全面相结合，这固然有当时宏观的历史背景，但同时也是承接《系辞》在内部理路上的展开。总的说来，通过前文的具体分析表明，孟、京易学在以下几个方面拓展了《系辞》的阐释空间而展示出自身的精神意蕴：

其一，孟、京易学将《系辞》中以“一阴一阳之谓道”为核心的一系列抽象命题用具体的卦爻象数的变化表达出来。将天地万物的变化多端归结为阴与阳两个方面相互作用的结果，这是古代中国所有文化所共享的精神资源。而《周易》六十四卦正是由阴阳两爻的不同组合而成，承接《系辞》提出“一阴一阳之谓道”这一抽象命题之后，孟、京易学以“爻者，言乎变者也”为原则，以卦象的阴阳两爻的变化与天文历法相结合，由此显示出易与天道之间的高度统一。与此同时，《系辞》中“乾坤，其易之蕴邪”这一命题也被孟、京易学高度重视，并本着“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变”的原则，在他们的卦气说中获得具体的落实。当然，还有其他许多命题也都被孟京二人运用到他们的易学体系当中，虽说其中不乏牵强附会的现象，但总体而言还是反映了他们巨大的创见能力，为易学的进一步发展做出了贡献。

其二，孟、京易学的创见是在充分领悟《系辞》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的基础上做出的。虽然《系辞》提出了“圣人设卦观象”这一命题，而且指出“八卦成列，象在其中矣”，对于卦与象之间的结合提供了具体的范例，而《说卦》中将卦象扩充到更加广泛的地步，但所有这些都只是感性上的组合，没有达到形上之道与形下之器之间的内在联结。孟、京易学将卦爻象数与天文历法内在地结合起来，并使得《系辞》中的抽象论述获得具体落实，这正是将形上之道落实到形下之器的体现。

其三，孟、京易学承接《系辞》将筮法与历法相结合而来，将卦爻象数与天文历法全面相结合，更为具体地体现了“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”。《周易》当中的卦爻象数与天文历法统一起来，前者可以获得天道运行的权威，后者也由此与人事作为相挂搭。与筮法相比，卦爻象数要全面广泛得多，这同时也需要有更为丰富的天文历法知识。如果不仅仅只是在筮法上模拟天道的运行，而是整个卦爻象数本身就关联上了天道的变化，自然就更能说明“易与天地准，故能弥纶天地之道”。

孟喜作为象数汉易的开创者，以及其后的焦延寿、京房易学，由于都以占验吉凶灾异为旨，故而受到后世易学的贬抑，这已经是思想史上的常识。一些现代学者开始为这些象数易学家的思想地位做出辩护，虽说孟喜“更改了传之千年的文王卦序”，并不一定得称为“一件多么神圣的工作”，而要“见孟氏在其卦气占验之术中，实也有其哲学思想在”也并不是什么难事，[①] 但笔者以为，如果能进入到古人的精神生活世界当中，将孟、京易学中的精神意蕴呈现出来，而不是仅仅集中在哲学理性与宗教迷信的区别，这可能对反省当今的精神荒漠更有助益。

① 参见高怀民：《西汉孟喜改列卦序中的哲学思想》，载《周易研究》2000年第2期。

第二章　郑玄易学

在孟、京易学之后，郑玄进一步整合卦爻象数与天文历法的同时，又对《系辞》中的生成模式做了完整的诠释，通过将数与象、形与质、有与无高度结合起来，建起了一个周密的宇宙象数生成模式。在"易之三义"说当中，郑玄承《易纬》之后，紧密结合《系辞》文本进行阐述，以"易简之法则"统摄着"顺时变易"和"张设布列不易也"二义，将"易简之善配至德"发挥到极致。与此同时，郑玄易学中的五行说运用在对《系辞》文本的解释当中，以其独特的五行之数为桥梁，对天地之数和大衍之数都做出了十分独到的诠释。所有这些都充分拓展了《系辞》的解释空间，将神明的易道精神进一步彰显出来。

一、象数宇宙观

郑玄字康成，是东汉时期著名的经学大师，他师从马融，继承了费氏古文易的传统，同时又精通今文经学，以注《易纬》而闻名，延续了京氏今文易的传统，成为东汉象数易学的重要代表人物，《后汉书》载有郑玄本传。如果说孟、京易学是承《系辞》将卦爻象数与天文历法全面相结合的话，郑玄则在将这种结合进一步精密化的同时，又建立起系统的象数天道观。孟、京易学将卦爻象数与天文历法结合起来，无疑为易道精神与天道运行的具体统一做出了巨大的贡献，但却对天道体系本身的建构没有做出努力。《京氏易传》卷下云："夫作《易》所以垂教，教之所被，

本被于有无。且《易》者，包备有无，有吉则有凶，有凶则有吉。生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也，从有入无，见象于阴阳也。”余敦康先生对此做出过分析，认为京房易学“主要是教导人们善于把握这种有与无的关系”，并且其中贯穿了一个基本的论点，即京房“认为‘考天时、察人事在乎卦’，所谓‘八卦成列，象在其中矣’，这个象就是‘运转有无之象’，他的八宫卦就是围绕着这个基本的论点架设起来的”。① 应当说，对京房易学义理内涵的这种挖掘还是很有道理的。如果说“首先运用有无这一对范畴来阐发易义的人应该归功于京房”，但毕竟“只是京房认为这种有无关系完整地体现在卦爻结构之中，特别是体现在由八卦排列而成的卦气图式之中”，②他的贡献主要也就在构建这种卦气图式，而对这种本无论的天道象数观并没有做出系统的阐述。这一任务正是郑玄承《易纬》而来，并在注《易纬》的过程中来完成建构的。

《易纬》是从汉代大量的谶纬文献中仅存下来的，它是汉儒阐释《易经》的文献，包含《乾凿度》《乾坤凿度》《稽览图》等八种，其易学思想主要源于孟、京易学。紧承孟、京易学中的卦气说之后，《易纬》和郑玄易学先后对卦气说做了进一步的发展。《易纬》提出“四正四维”以乾坤为阴阳之主，以及郑玄提出“四仲四角”，将八卦命德纪时配气，同时又在十二消息卦气说当中，“把卦气又具体落实到每一卦的爻上，用爻反映每个月的阴阳数量”。③ 所有这些学说就其与《系辞》的关联来看，仍与孟、京易学的旨趣相一致，这里不再赘述。郑玄在他的爻辰说当中，将十二地支纳入乾坤十二爻，并以此为桥梁，又值以十二月、十二律、十二生肖、二十八宿等等，然后根据阴阳二爻的对

① 余敦康：《京房易学的象数模式与义理内涵》，载《周易研究》1992年第2期。

② 余敦康：《京房易学的象数模式与义理内涵》，载《周易研究》1992年第2期。

③ 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第84页。

应关系，把乾坤十二爻辰视为其他六十二卦爻之爻辰匹配的根本。对于郑玄这种爻辰说的来源，根据刘玉建先生的看法，“实际上是源于十二律与乾坤十二爻的相配，而决非出自《乾凿度》”。[①] 即是说，郑玄的爻辰说并非是渊源于从孟、京易学到《易纬》的爻辰配置，而是另有所本。如果是就这种具体的配置而言，总的说来与《系辞》均无直接关联，但其所体现的精神主旨，仍然不离《系辞》所做出的阐发。可以说，郑玄的爻辰说作为一种更为细密的卦气说，“阴阳二气在乾坤十二爻中的流动，构成一个最小单位的卦气说，郑氏爻辰说正是在此基础上，以乾坤十二爻统构四正卦、八卦、十二消息卦和六十卦之卦气说。”“因此乾坤十二爻辰说是郑氏易学中最大的象数学，而其中反映的易理又是最高的义理，即‘乾坤其易之緼’、‘易之门’的郑易宗旨。”[②] 可见，郑玄的爻辰说深得《系辞》的要旨，而从这一点上说，其与从孟、京易学到《易纬》的精神主旨一脉相承。或者说，就其对《系辞》的诠释而言，与孟、京易学和《易纬》的旨趣并无二致。但郑玄易学所建构的象数宇宙观，就大大突破了孟、京易学的解释框架。

作为易学体系当中的一种象数宇宙建构，《系辞》无疑开了最早的先河，其云：

> 易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；县象著明莫大乎日月。（《周易·系辞》）

《系辞》中的这段文本，经过历代的阐释之后，可谓是意义纷呈，莫衷一是。它可能是在陈述画卦之法，亦可能是在说明揲

---

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社 1996 年版，第 409 页。

② 丁四新：《郑氏易义》，载刘大钧主编：《象数精解》，巴蜀书社 2004 年版，第 99、103 页。

蓍之序。与此同时，它又明确地阐述着一种宇宙生成的哲理。①但无疑地，《系辞》的宇宙生成模式与易数有着紧密的关联。继《系辞》之后，从某种意义上说，孟、京易学的卦气说也可以视为一种宇宙论，透过其间卦爻象数与天文历法之间的整合，某种宇宙论意义上的象数建构也就包含在其中。不过，孟、京易学对于宇宙本原及其生成过程毕竟没有做出过理论上的阐述，《系辞》所云"易有太极，是生两仪"之类的命题，在孟、京易学当中找不到相应的论述。与此不同的是，《易纬》及郑玄易学就对此有专门的阐释。《易纬·乾凿度》有云："孔子曰：易始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。"《易纬》对这一宇宙论生成模式的建构，无疑是通过阐释《系辞》的相关命题来完成的。对于宇宙起源和生成过程的探讨，还有更为详细的描述：

> 昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。（《易纬·乾凿度》卷上）

本节开头提及京房的八宫卦是围绕着"运转有无之象"而架设，但显然只有到《易纬》这里才充分展开对这种"有无之象"的阐述。对于"有形如何生于无形"这一古老命题的提出，无疑是得益于道家的"有无相生"之论，而此处受《老子》文本的影响也十分显见。通常都会认为，是道家开创了对宇宙生成论的言说，《易纬》要进一步展开，自然不免受到影响。但区别也是有

① 详见李存山：《从"两仪"释"太极"》，其文主要疏解作为宇宙生成论的"太极"的多种内涵，载《周易研究》1994年第2期。

的，道家“是为了建构一个贯通天人的思想体系”，而《易纬》“是立足于易学，解决象数形成的内在根据，建立一个易学体系”。① 此一点后文再论。《易纬》提出太易、太初、太始、太素四个范畴来探究宇宙起源的过程，其中“太初”出于《庄子》文本，如《庄子·列御寇篇》云：“若是者，迷惑于宇宙形累，不知太初。”似乎已含宇宙原始的意思。“太始”则本于《系辞》中“乾知太始，坤作成物”，与“成物”相对，“太始”被视为“形之始”似在情理之中。“太素”则见于《淮南子·精神篇》：“明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊。”《淮南子》的用法显然又是本于《老子》文本中的“见素抱朴”，而《论语·八佾》中也有“绘事后素”的说法。考虑到“素”的本义为没有染色的丝绸，《易纬》承《淮南子》后引申为一种原始的质料亦有道理。不过，此处最为要紧的恐怕还是“太极”的关联，《系辞》云“易有太极”，《易纬》则云“易始于太极”，其间的渊源似不待言。但有人认为，《系辞》是以“太极”在易中，为易所备，而《易纬》则以“太极”于易外，为易论之始。② 这恐怕并不确切，至少光从用语上得不出这种结论。在对《系辞》所云“易有太极”的历代阐释中，据说对“太极”有以“气”、以“无”、以“心”、以“理”四种解法。③ 不过，《易纬》应该是最早实施对“易有太极”的阐释，而许多学者一致认为，《易纬》所言“太极”即指上文所引“气、形、质具而未离”的“浑沦”。《易纬》既以“浑沦”言“太极”，则其言宇宙生成便有五个阶段。然而，笔者认为，许多学者在这个问题上对文本的处理出现失误，《易纬》并未以“浑沦”言“太极”，其在阐述“易始于太极”的问题上仍然是紧承《系辞》中的“易有太极”而来。

---

① 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第52页。

② 萧洪恩：《“元气”演化史观——〈易纬〉的自然史观研究》，载《周易研究》2003年第4期。

③ 参见李存山：《从“两仪”释“太极”》，载《周易研究》1994年第2期。

上文已经论及《易纬》提出太易、太初、太始、太素四个范畴来探究宇宙起源的过程，并对后三个范畴的来源做出了说明。对于“太易”，笔者认为，它就来自《系辞》中的“易有太极”之说。正如《淮南子》可以在“素”的前面加上“太”字一样，《易纬》同样也可以在“易有太极”之“易”前面加上“太”字，用意无非是加强一种原始性的意味。既然“太易”即是“易有太极”之“易”，其后三个范畴就是对“太极”的分解。这就是说，《易纬》的宇宙生成四阶段说是承《系辞》而来，是在“易有太极”的生成模式上进一步扩展和深化的结果。而《易纬》之所以要这么做，也是为了解决自身的一个内在矛盾而做出的努力。回到上文所引的文本材料当中，就会发现《易纬》是在回答自身的一个设问时，以“故曰”的用语引出一个宇宙生成模式。其设问为“夫有形生于无形，乾坤安从生”，它又是针对前面的“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也”而提出的。郑玄在《易纬·乾凿度》注中做了专门的说明：

> 天地本无形，而得有形，则有形生于无形矣。故《系辞》曰：“形而上者谓之道。”夫乾坤者，法天地之象质，然则有天地，则有乾坤矣，将明天地之由，故先设问“乾坤安从生”也。（郑玄《易纬·乾凿度》卷上注）

郑玄在这一注中说得十分清楚，设问“乾坤安从生”是为了“将明天地之由”，也就是最终是要阐述天地是如何被生成的。而矛盾之所以由“乾坤安从生”所致，是由于《易纬》和郑玄都接受道家的“有形生于无形”这一生成模式。正是由于《易纬》将道家的模式植入到《系辞》当中，便和原有的思路发生了矛盾。根据《系辞》中乾坤“法天地之象质”的思路，恰恰是“无形生于有形”的模式。在这一模式中，乾坤的产生原本是没有疑问的。但如果反过来的话，岂不就是“乾坤安从生”了？郑玄在

《乾凿度》卷下注中对此阐述得更为详尽：

> 消息，寒温之气，而阴阳定寒温，此微生著，而立乾坤以天地之道，则是天地先乾坤生也。天有象可见，地有形可处，若先乾坤，则是乃天地生乾坤。或云有形生于无形，则为反矣，如是则乾坤安从生焉。若怪而问之，欲说其故。（郑玄《易纬·乾凿度》卷下注）

这里有一小处疑问需要指出，《易纬》文本是“立乾坤统天地”，给人的印象正好是先有乾坤后有天地，这样引出“乾坤安从生”的设问也顺理成章。但郑玄却释为“立乾坤以天地之道”，意义就刚好相反。疑为文本发生错漏，《易纬·乾凿度》中两处出现分别就是“立乾坤以统天地”和“立乾坤统天地”，不能排除没有其他的可能。不过，这并不影响对“乾坤安从生”这一设问的解说。通过郑玄的注解，可以看出《易纬》的意图其实十分清楚。它在接受“有形生于无形”的道家思想的同时，并没有要否定《系辞》原有生成模式的意思。因此，它设问“乾坤安从生”并不在于要在《系辞》的思路之外，对乾坤的产生做出新的回答。而是要将《系辞》的思路按道家的模式往前推进，实际上也就是对“天地”构建一个“有形生于无形”的宇宙生成模式来。由此也就可以明了郑玄注曰“将明天地之由，故先设问‘乾坤安从生’也”，而《易纬》接下来的文本材料也表明是这种思路：

> 视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易，无形畔也。易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者，形变之始，清轻上为天，浊重下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。（《易纬·乾凿度》卷上）

可见，《易纬》确实是先阐明在天地之先，由太易到太素的这样一个“有形生于无形”的生成过程，然后再结合易数论述天地生成和乾坤并生。不过，这其中仍有许多细节问题需要进一步澄清。

前文已经论及《易纬》所言“太易”就是《系辞》中“易有太极”之“易”，郑玄在注“易无形畔”时就说到：“此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听寻。《系辞》曰：‘易无体。’此之谓也。”这说明至少在郑玄看来，《易纬》中的“太易”与“易”之间并无分明的界限，而且与《系辞》所言“易”同样未做严格区分。① 根据郑玄的注解，完全可以认为，《易纬》以“未见气也”界定“太易”而置于四阶段之首，在受道家思想影响的同时，与《系辞》所言“易无体”也是紧密关联着的。郑玄在注解当中点明了这一点，当然他注云“以其寂然无物，故名之为太易”，也更为直接地吸取了道家的宇宙论思想。如果《易纬》以“太易”言“易”为一种无形之体，那么其后的太初、太始、太素就是对“太极”更为细致的分解，表明一种有形的生成过程。《易纬·乾坤凿度》云:“太易始著太极成,太极成,乾坤行。”郑玄注曰:“太易,无也;太极，有也。”这与此处的分析完全一致，“太极”实际上就是对太初、太始、太素三个过程的概说。至于其后所言“浑沦”，就只是对“太素”的一种描述，因为从太初“气之始”经太始“形之始”到太素“质之始”，分明是说到“太素”这一阶段是“气形质具而未离”。其实郑玄在注解中已经对此做了明白的说明，其注云“言万物相浑沦而未相离。此极说太素浑沦，今人言质率尔，有能散之意”。所谓“此极说太素浑沦”，只能解释为是对“太素”这一阶段的描述。尤其值得注意的是，《易纬》文本紧接着说“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易，无形埒也”云云，这并非是进一步对“浑沦”的解说，而是回过头又从“太易”说起。固如是，郑玄才会注曰

① 参见林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第53页。

“此又说上古太易之时”云云。由上面所引材料可以看出，此后《易纬》是转向了结合易数言宇宙生成，而这也是回到了《系辞》言宇宙生成的路数上。尽管《易纬》和郑玄在宇宙生成模式上，直接吸取了道家的精神资源，但最终还是与《系辞》相统一，其间的区别已在上文道出。不过，同样作为一种象数模式的易学天道体系，《易纬》承《系辞》而后有新的拓展，而郑玄在《易纬》的基础上又有所创新。

由前文所引材料可知，《易纬·乾凿度》所言“易始于太极”基本上对《系辞》中“易有太极”一段的另一种表述，但《易纬》同时又对天地的生成构建了一个新的“有形生于无形”的模式。转向易数生成之后，《易纬》对于天地生成和乾坤并生又做出了新的探讨。所谓“易变而为一，一变而为七，七变而为九”，“一”还是与老子文本中的“道生一”脱不了干系，但七、九之数则是《系辞》中典型的筮法之数。经过七、九之变后又“复变而为一”，竟然出现了一种循环，这或许与汉代五德终始的循环观不无关联。但“复变而为一”的“一”已经是“形变之始”，而后就有了天地的生成。与《系辞》相比，《易纬》首次将筮法之数纳入到宇宙生成模式之中，应该是极具意义的一种突破。不过，从理论建构上说，天地生成还是与易数变化分为两橛，尤其是没有与自太易到太素的生成过程结合起来。由此，郑玄就在注解中弥补这种缺陷，将象数宇宙生成论建构得更为周密。其注曰：

> 易，太易也。太易变而为一，谓变为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。乃复变为一，一变误耳，当为二，二变而为六，六变而为八，则与上七九意相协。不言如是者，谓足相推明耳。九言气变之究也。二言形之始，亦足以发之耳。又言乃复之一，易之变一也，太易之变，不惟是而已，乃复变而为二，亦谓变而为太初。二变为六，亦谓变而为

> 太始也。六变为八，亦谓变而为太素也。九，阳数也，言气变之终。二，阴数也，言形变之始，则气与形相随此也。初太始之六，见其先后耳。《系辞》："天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。"奇者为阳，偶者为阴，奇者得阳而合，偶者得阴而居，言数相偶乃为道也。孔子于《易·系》著此天地之数，下乃言"子曰"，明天地之道本此者也。……七在南方象火，九在西方象金，六在北方象水，八在东方象木。自"太易"至"太素"，气也，形也。既成四象，爻备于是，清轻上而为天，重浊下而为地，于是而开阖也。天地之与乾坤，气形之与质本，同时如表里耳。以有形生于无形，问此时之言，斯为之也。

郑玄易学在宇宙生成论上对《易纬》的发展是多方面的，他在《易纬》所提出太易、太初、太始、太素四阶段的生成过程中，相当明显地拉开了太易与其他三阶段之间的距离。如郑玄注云："太易，无也；太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。"结合上文的分析可知，在郑玄看来，从太易进入其他阶段就是一个从无入有的过程。尤其值得注意的是，根据郑玄的注解"元气之所本始，太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？则太初者亦忽然而自生"，可见太易与其他阶段并无直接化生关系。① 回到上文材料上来，郑玄以《易纬》所言"复变而为一"为"一变误耳，当为二"，而进一步纳入《系辞》中六、八之筮数，并分别与自"太易"至"太素"的生成紧密结合起来。由此，易数的变化就分为两个不同的系列，所谓"九，阳数也，言气变之终。二，阴数也，言形变之始，则气与形相随此也"，结合《系辞》中的天地之数来说，即是一、七、九之数变

① 参见丁四新：《郑氏易义》，载刘大钧主编：《象数精解》，巴蜀书社2004年版，第84页。以及林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第54～55页。

为气变过程而成天，二、六、八之数变为形变过程而生地，两个系列又都是自“太易”至“太素”的生成过程。其后所言“既成四象，爻备于是”，便可与郑玄在《系辞》注中的相关注解关联起来解读。郑玄注《系辞》中的“易有太极”云：“极中之道，淳和未分之气也。”注“两仪生四象”则曰：“布六于北方以象水，布八于东方以象木，布九于西方以象金，布七于南方以象火。”① 学者们普遍重视郑玄以“中和之气”注解《系辞》中的“太极”，这是《易纬》所未有而对《系辞》的解释所做的拓展。对于“两仪”的注解，有的学者推测为七九、八六之数，这与郑玄注《易纬·乾凿度》中“太极分而为二”云“七、九，八、六”是一致的。② 对“四象”的注解则与上文所引文本完全相同，四象即指水、木、金、火四种元素。但这与前文所引《易纬·乾凿度》阐述的太极—天地—四时—八卦这一生成模式是统一的，所谓“天地之与乾坤，气形之与质本，同时如表里耳”，言数即象在其中矣。由此，郑玄对《系辞》中的生成模式做了完整的诠释，他在这个诠释系统中将数与象、形与质、有与无高度结合起来，整合成一个周密的宇宙象数生成模式。

二、“易之三义”说

除上文所论宇宙象数观的建构之外，《易纬》及郑玄易学所承《系辞》而对后世影响深远的还有“易之三义”的阐释。对于“易”义的阐释，有时是在辨析《周易》这部典籍名称的来源时涉及到，但正如“周”究竟是取“周朝”义还是取“周普”义，恐怕很难有定论一样，“易”的本义究竟是取动物名、筮书名还

① 林忠军：《周易郑氏学阐微·周易郑氏注通释》，上海古籍出版社2005年版，第391页。

② 参见丁四新：《郑氏易义》，载刘大钧主编：《象数精解》，巴蜀书社2004年版，第90页。

是官名，同样也难以达成共识。不过，对于“易”义的探讨并不一定得从这种原义出发，重要的还是《周易》这部典籍究竟阐发了哪些层面上的“易”义。从这一角度上说，从《易纬》到郑玄所诠释的“易之三义”说无疑是有开创意义的。有的学者一定要从《周易》书名中的“易”之本义出发，来断言“易之三义”说的所谓荒谬性，就未免有失偏颇。从诠释学的角度来说，“易之三义”说正是在后代不断的诠释过程中形成的，它并不构成对“易”之原义的歪曲，反而是一种丰富和拓展。

“易之三义”说的提出最初出现在《易纬》当中，《乾凿度》有云：“易者，易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籥。”而据孔颖达云，“《易纬·乾凿度》云：‘易一名而含三义，所谓易也，交易也，不易也。’”（《周易正义·卷首》）可见，《乾凿度》已经明确提出“易之三义”说，并且对这三层涵义做了进一步的阐述：

> 易者，以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，俲易立节，天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，粟孳结。四渎通情，优游信洁，根著浮流，气更相实，虚无感动，清净炤哲，移物致耀，至诚专密，不烦不挠，淡泊不失，此其易也。变易也者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和。能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。纣行酷虐，天地反；文王下吕，九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。天任顺季，享国七百。此其变易也。不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。故易者，天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉易，一元以为元纪。（《易纬·乾凿度》）

如果从《系辞》的关联去做具体的分析，大体可以说，《乾

凿度》所提出的这三层涵义，在《系辞》文本当中都有某种程度上的表达。比如就“变易”而言，《系辞》云：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，就是将“易”表达为一种“变易”的涵义。而通常认为“不易”的涵义也已经蕴含在《系辞》中，其开篇所云“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”即是。不过，《乾凿度》对“易之三义”的阐释毕竟没有直接结合《系辞》文本，朱伯崑先生以为“通情无门，藏神无内”是对《系辞》中“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”的解释，[①] 其根据似乎不够充分。据有的学者分析，在《乾凿度》所提出的“易也，变易也，不易也”三层含义当中，其以“易”解“易”（第一层涵义）最为关键，它本身就包含了变易、不易之义。而此一“易”义主要指具有“一种凝聚、贯通的力量”的本体状态，亦即“无为虚无”之类。[②] 这显然是直接吸取了道家的精神资源，而且在所引文本当中还有“虚无感动，清净炤哲”“不烦不挠，淡泊不失”之类的用语，与“通情无门，藏神无内”十分类似，大概更多的是受道家文本的影响。不过，对于“易”义的诠释，《易纬》文本中还有另外一种说法。《乾坤凿度》又云：“易名有四义，本日月相衔，又易者，又易，易定。”与前面相比，“本日月相衔”这一涵义差别比较大。郑玄于此注云，“日往月来，古日下有月为易”，可见是从“易”字的象形义得出的。《说文》云，“日月为易，象阴阳也”，亦可获得说明。然而，据说古“易”字并不具备这样的象形义，“《易纬》之前的古代，易字虽上为日，但下却不为月”[③]，甚至古易字“既不是‘从日’，也不是‘从月’”[④]，从而“日月为易”其实只是一种臆说。

---

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第156页。

② 丁四新：《“易一名而含三义”疏辨》，载《中国哲学史》1996年第3期。

③ 刘玉建：《两汉象数易学研究》（上册），广西教育出版社1996年版，第500页。

④ 李行之：《论〈易〉之名义》，载《求索》1987年第2期。

不过，不管这种文字考证是否正确，《乾坤凿度》提出“日月为易”说也是在一种历史的诠释过程中生成的，具有明确的历史渊源。在《系辞》文本当中，所谓“县象著明莫大乎日月”，“日月”在八卦之象中无疑是最为突出的。其云“日月运行，一寒一暑”“变通配四时，阴阳之义配日月”，表明阴阳变化之义最为形象地表现在日月运行上面。《系辞》的这种论述无疑与《乾坤凿度》所提出“日月为易”说具有直接的渊源，而整个《易纬》所展开对“易”义的探讨，确实与《系辞》文本之间存在着紧密关联，可以视为是对《系辞》中相关论述的某种总结和深化。

当然，真正直接立足于《系辞》文本来诠释“易之三义”的，还是郑玄在注《易纬》过程中所做出的进一步的阐述。其云：

> 易之为名也，一言而函三义。易简一也，变易二也，不易三也。故《系辞》云：“乾坤其易之緼耶。”又云：“易之门户耶。”又云：“夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。”“易则易知，简则易从。”此言其易简之法则也。又云：“其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”此言顺时变易，出入移动者也。又云：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。”此言其张设布列不易也。据兹三义而说，《易》之道广矣大矣。(《郑氏周易注·郑氏易赞》)

很显然，郑玄对三层涵义的阐述，完全是结合《系辞》文本展开的。与《易纬》所提出的“易之三”说相比，郑玄至少在三层涵义的提法上，并无太大的差别。但在展开的阐述上郑玄直接运用《系辞》文本，与《易纬》的风格可谓迥异。郑玄阐述的“易之三义”说作为一种诠释经典的面目出现，其本身又在历史的诠释过程中一再被诠释，对后世的影响十分深远。不过，有学

者认为，郑玄的“易之三义”说经过历代的这种诠释，尤其是进入现代语境当中，其原义几乎尽失。“三义”当中又以“易简”一义最为关键，而在郑玄之后由于“易简”与“简易”的相互混用，其深义往往“被歪曲而流于俗论”。[①]与前文所论《乾凿度》的“易之三义”说相比，具体而言，郑玄在“易之三义”的用语上，看得出是将以“易”释“易”增益为以“易简”释“易”。这似乎表明了郑玄易学与《易纬》的连续性，胡自逢先生就认为，“康成惟以‘易简’二字代纬文之‘易’字，盖乾以易知，坤以简能，易简之则，于乾坤之法象见矣，故又益简字以增足纬辞……”[②]从郑玄所结合的《系辞》文本来看，其增“简”字当是“简则易从”之“简”无疑。而与此相对应，其“易”字若果为“易则易知”之前一“易”字，则与《易纬》所言“易者，易也”之后一“易”字反而有了距离。上面已经提及《易纬》的此一“易”义指向一种无为的本体状态，它实际上与前文所论到的“太易”大致相当。可见《易纬》的此一“易”义基本上以道家的内涵来填充了，而与《系辞》文本中的“易”义关系稀薄。相反，郑玄的“易简”用语直接来自于《系辞》中“易简，而天下之理得矣”却至为明确。郑玄最先列举《系辞》中“乾坤其易之緼耶”“易之门户耶”来表明易简之法则，应该是大有深意的，至少不会是“容易”“简单”这样的现代语汇可以表达的。如果“緼”只是强调一种“精蕴”的抽象义，那么，“门户”在古代就涵摄着生动形象的丰富意蕴。“门（户）有极强的隐喻义和暗示性，从‘门内’到‘门外’，存在着一个需要探究的双重结构，并且具有展开、化生的意谓，由此易道之结构及人们的认识法则也被涵摄进来。”[③]《系辞》在另一处说到，“阖户谓之坤，

---

① 丁四新：《“易一名而含三义”疏辨》，该文特别梳理了“郑玄之后易简释义的变迁”，载《中国哲学史》1996年第3期。

② 胡自逢：《周易郑氏学》，转引林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第62页。

③ 丁四新：《“易一名而含三义”疏辨》，载《中国哲学史》1996年第3期。

辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。"这一阖一辟的双重结构正是由"门（户）"所彰显出来的，透过这种形象的意蕴，以乾坤其为易之门户所包含的化生原则就十分生动地表达出来了。这正是郑玄所要展示的"易简"之法则，而前面提到《易纬》在描述"易"所运用"通情无门，藏神无内"的用语，其所否定的"门"或"内"或许正表明是要与这种阖辟的化生原则相隔离。经过现代学者的精细分析，"易简"实为乾坤之性，"易"与"确然"相关联，"简"与"隤然"相关联，"是指以阴阳观念为总则，由此衍释出来的一系列特性，如刚柔、动静、专直、翕辟、健顺、消息、进退等等。"① 可见，郑玄所言"易简"并非就是对《易纬》所言"易"的直接增益，他基本上就是将具有寂然无为的道家特色的宇宙本原之"易"，转换为了内涵万物化生原则的宇宙认识之"易简"。② 显然，郑玄以《系辞》文本来展开阐述，已经不仅仅是一个风格问题。可以说，经过郑玄的这种阐述，"易简"所包含的化生之义，完全回到了《系辞》所云"生生之谓易"的内涵上来。

再看郑玄所阐述的变易和不易二义，其所引《系辞》文本的内容已在前文论《易纬》时有所提及，而此二义的阐述与《易纬》显得更具可比性。《乾凿度》论此二义时曰，"变易也者，其气也""不易也者，其位也"，而郑玄在引《系辞》后则云，"此言顺时变易""此言其张设布列"。根据有的学者分析，郑玄所言"顺时变易"是指时间上的变易，而"张设布列"则是指空间上的不易。③ 很显然，在指空间上的不易上与《易纬》所言"不易也者，其位也"就很接近，而就其具体的阐述而言，"天在上，地在下"之类与"天尊地卑，乾坤定矣"基本上就是一回事。但

① 丁四新：《"易一名而含三义"疏辨》，该文非常精到地分析了"乾坤其体""易简其性"的关系，载《中国哲学史》1996 年第 3 期。

② 参见林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社 2005 年版，第 63 页。

③ 参见丁四新：《"易一名而含三义"疏辨》，载《中国哲学史》1996 年第 3 期。

时间上的变易与“变易也者，其气也”的情形相比较就复杂一些，不过《乾凿度》其后所言“天地不变，不能通气”，天地变化离不了时间上的变迁，“四时更废”正表明了这一点。《易纬》以“气”言变易，有点类似于现代哲学所指的形而下的层面，接在“易者，以言其德也”后面倒是显得很恰当。“五行迭终”也很具体地指出了在“气”层面上发生变易的表现，但与以“位”言不易相提却并非很协调。相比之下，郑玄以“顺时变易”和“张设布列不易也”相并论，在理论上就显得圆润一些。具体而言，在郑玄看来，《系辞》所云“周流六虚，上下无常”，变易都呈现在“六虚”“上下”这种不易的结构当中。所谓“天尊地卑，乾坤定矣”，则是从天地的宇宙结构到乾坤的卦爻结构，最终为君臣的伦常结构张目。如果结合上文所提到的“门户”这一意象，郑玄所言“出入移动”这一变易似乎正是针对门户所做的形象描述，而门户结构本身“张设布列”，即为不易。如果认为郑玄所论变易和不易二义就统摄在易简之义当中，似乎亦无不可。前文已经论及郑玄的“易简之法则”与《易纬》的“易者，以言其德也”，其内涵各有差异，但在作为一种统摄的地位上是完全一致的。正如《易纬》以“德”言易就统摄着以“气”言变易和以“位”言不易一样，郑玄的“易简之法则”也统摄着“顺时变易”和“张设布列不易也”。据上文所论，“易简”既为乾坤之性，其所关涉的一系列特性即包含阴阳二气的变易原则，同时也预设了阴阳二性的不易原理，由此即可显示出易简之义对变易和不易二义的统摄。可见，乾坤为易之蕴、为易之门，其所显示的易简法则正是郑玄“易”义的核心内容。他将《系辞》所陈述的一系列相关命题，都高度地凝聚在这一“易简之法则”之中。《系辞》有云：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”郑玄易学通过对“易之三义”的阐述，将“易简之善配至德”可谓是发挥到了极致，“易简”真正具备了“至德”之性。这又与《易纬》的“易

者，以言其德也”完全相契合。

三、五行说

五行说在象数易学的体系当中是十分常见的学说，将五行具体纳入《周易》卦爻当中是象数体系中一种基本的配置。这在京房易学里已经出现，而郑玄易学的五行说其主要特色是将五行与数结合起来，在五行与数之间以阴阳之道为原则，并赋予万物的生成意义，从而展开了具体的配置。由于郑玄的五行说运用在了对《系辞》的天地之数和大衍之数的解释当中，并对后世产生了深远的影响，因而从《系辞》解释史的角度做出探讨显得十分必要。

“五行”的提法最早出现在《尚书·甘誓》当中，但其言“威侮五行，怠弃三正”是否就是指金、木、水、火、土五行，是有过很大争议的。根据新出土的竹帛《五行》篇，它完全有可能是指五种德行。更为明确的无疑就是《尚书·洪范》篇当中所具体列举出的“五行”，其谓“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”即是。五行之数即为“五”，在古人确定五行的同时，还表现出尚“五”的迹象。根据古代文献的记载，“五色”、“五方”、“五音”、“五刑”之类的提法十分典型。由此，五行之“五”，是配合了这种尚“五”的做法，还是尚“五”受了五行说的影响，恐怕就很难断定了。但这至少可以说明，五行说本身就与数具有某种天然的关联，古人将五行与数相结合显得顺理成章。与此同时，《洪范》篇具体列举五行有一个十分明确的次序，这种次序以明确的序数标举，必定出于一种确定的理由。笔者并不准备探讨这种理由，而仅仅想指出，这种序数的标举只是表明五行排列的先后顺序，而不意味着五行就已经分别与数相结合了。比如说，“一曰水，二曰火”只是指水在火先，火在水后，而不意味着水之数是一，火之数是二。可以说前者的排

列开启了后者的结合，但从前者过渡到后者必定还有一个长期的过程。到《吕氏春秋》十二纪、《淮南子·时则训》以及《逸周书·月令解》所言"其数八"、"其数七"、"其数九"、"其数六"之类的，是否就是"对《洪范》中五行与数的关系由一至五推广到一至十",[①] 恐怕还要做出更为细致的分疏。在通常所熟知的五行说当中，五行之间具有一种相生相克的属性，比如水生木、木生火或者金克木、木克土等等。由这种相生相克的属性同样会造成一种先后次序的排列，但这种排列与《洪范》的排列应当是两回事，不具有可比性。相生相克的顺序排列取决于五行的相互属性，而且这种顺序呈封闭的圆圈排列，与《洪范》的列举不相类，更与数字毫无关系。可见，尽管五行确实与数有着某种天然的联系，但却是很有限的，到两者之间的全面结合应当有一个很长的过程。当然，这种结合在郑玄之前必定是已经完成了的，《吕氏春秋》高诱注曰"五行数五，木第三，故数八"之类就可以表明这一点。不但如此，《汉书·五行志》还进一步论到："天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，……然则水之大数六，火七，木八，金九，土十。"这就是说，五行所结合的数已经是天地之数，而这显然是受了《周易·系辞》中"天地之数"的影响，郑玄的五行说正是由此所展开的。

《系辞》有云："天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。"在《系辞》所阐述的这种"天地之数"理论当中，除了根据奇偶属性分配出"天数五，地数五"之外，还表达出这种数所具有的生成变化功能，即所谓"成变化而行鬼神"。"数"所能促成的这种变化功能在《系辞》当中是结合筮法来讲的，到《易纬·乾凿度》所云，"易变而为一，一变而为七，七

---

① 刘玉建:《两汉象数易学研究》(上册)，广西教育出版社 1996 年版，第 418 页。

变而为九，九者，气变之究也”，“数”本身就可以承载一种生成功能了。郑玄于《礼记·月令》中注孟春的“其数八”云：

> 数者，五行，佐天地生物成物之次也。易曰：天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。而五行自水始，火次之，木次之，金次之，土为后。木生数三，成数八，但言八者，举其成数。（《礼记正义·月令》）

在这里，郑玄直接指出言“数”就相当于是言“五行”，五行原本相生相克，五行之间相互生成变化，看起来“数”的生成变化功能可以由“五行”所赋予。但郑玄所列举的五行次序相互之间却并不构成相生或相克关系，反而与《洪范》所列举的完全一致的。可见郑玄更有可能是运用了“数”本身的生成变化功能，并延续了与五行相结合的传统。但将“数”的生物与成物功能分开，提出“木生数三，成数八”的说法，似乎属于其独创的成果。下面一段文本或许更能全面地反映出他的这种独创性：

> 天地之气各有五，五行之次：一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者，阴无匹，阳无偶，故又合之。地六为天一匹也，天七为地二偶也，地八为天三匹也，天九为地四偶也，地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也。（《春秋左传正义·昭公九年》疏）

可见，不仅仅是五行中的木有“生数三，成数八”，而是五行之水、火、木、金、土分别有其生数和成数。成数的获得是在生数的基础上分别加“五”，可以说“五”就是生数与成数之间的纽带，亦可见“五”在五行说当中确有特别的意义。郑玄以

“阴无匹，阳无偶”为理由，将天地、五行所配之数赋予阴阳属性，而将天地之数整齐地与五行进行配置，生数配一次，成数再配一次，如此“二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也”，由此解释出天地、五行之数所具备的生成施化功能。在将天地、五行之数赋予阴阳属性之后，在郑玄看来，其所具备的生成施化功能与阴阳之气是完全一致的。郑玄此论作为对《系辞》中“天地之数”的一种诠释，在延续传统将其与五行配置的基础上，还做出了不少创造性的发挥，使得这一理论的内涵变得更为丰富和系统，从而有效地拓展了《系辞》的解释空间。

与诠释《系辞》中“天地之数”紧密关联的是，郑玄还对其中“大衍之数”理解也做出了自己的发挥。在《系辞》文本当中，“大衍之数五十，其用四十有九”的说法与上文所提“凡天地之数五十有五”之间的关系，在《周易》解释史上是极具争论性的一个话题。根据孔颖达的《周易正义》所引，对“大衍之数五十，其用四十有九”的解释在郑玄之前就已经有好几种说法了。如京房所云：“五十者，谓十日、十二辰、二十八宿也，凡五十。其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故用四十九焉。”（《周易正义》卷七）而马融则云：“易有太极，谓北辰是也。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气。北辰居位不动，其余四十九，转运而用也。”（同上）还有荀爽曰：“卦各有六爻，六八四十八，加乾、坤二用，凡有五十。乾初九‘潜龙勿用’，故用四十九也。”（同上）另外，《易纬·乾凿度》亦有提及“大衍之数五十”曰：“日十干者，五音也。辰十二者，六律也。星二十八宿者，七宿也。凡五十所以大阂物而出之者也。”具体而言，京房和马融都是取天文历数的角度，只是京房的十日、十二辰、二十八宿稍嫌粗略，而马融则自太极（北辰）开始，弄出一个生成系列出来。其间的关键即在于必须要获得一个历数之和为五十，而为了生成这样一个数目，难免不惜牵强凑合。如马融所谓“两仪生日月”，分明就是为了补齐数目五十而强塞进去的。因为按通常的说法，

要么两仪就是日月，要么两仪是乾坤二卦而与日月无涉，《系辞》文本云“易有太极，是生两仪，两仪生四象”，马融在中间弄个“两仪生日月”来，显然只是为了一时的弄巧而难免成拙。但无论是马融还是京房，其以不同类的历数相加，原本就已经做得相当穿凿了。从这一点上说，荀爽干脆抛开天文历数不是没有道理的。不过他直接从卦爻数目着手，处理得未免过于简单，仍有凑合数目五十之嫌。尤其是以乾卦初九爻辞“潜龙勿用”来解释“其用四十有九”，只能表明其用心之穿凿。至于《乾凿度》的说法，基本上在京房的解释基础上做出的一种附和。从以上对“大衍之数”的几种解释来看，都是撇开《系辞》文本中的“天地之数”，而单独围绕着“大衍之数”做发挥，其结果是做得相当差强人意。郑玄则匠心独运，以其五行说中的五行之数贯穿于其中，建立起“天地之数”与“大衍之数”之间的关联，对《系辞》中的“大衍之数”做出了独特的诠释。其相关材料如下：

> 天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无偶，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并。天七成火于南，与地二并。地八成木于东，与天三并。天九成金于西，与地四并。地十成土于中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数，不可以为七八九六，卜筮之占以用之故更减其一，故四十有九也。（《礼记正义·月令》疏）
>
> 天地之数五十有五，以五行气通，凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。（《周易正义》卷七）

以郑玄的解释来看，“大衍之数”其实就是“天地之数”，两者是一回事。不过，从《系辞》文本的交代来看，天地之数是五十五，而大衍之数则是五十。虽说郑玄断定两者是一回事，但为了解释大衍之数何以就从数目上减去了五，却是颇费一番心机

的，这必须结合到郑玄五行学说中的方位配置。五行中的水、火、木、金、土是有固定方位配置的，既然郑玄将五行与天地之数贯通起来，天地之数也因之而分配到五方之中，分别为天一地六为水居北，地二天七为火居南，天三地八为木居东，地四天九为金居西，天五地十为土居中。天地之数为五十五，其中生数为一、二、三、四、五，成数为六、七、八、九、十。现在天地之数布于五方之中，其分布方式为生数与成数之间两两相合，此即为"五行各气并"。因五行各有阴阳属性，阴阳之气可以具体化为五行之气，这在京房易学当中已经涉及到。在这里，生数一与成数六的相合，亦即水一与水六的相合，五行之水气相合当减一。由此，从方位分布上看，五行之气的两两重合，当分别减一，凡减五，此谓"气并而减五"，亦即"以五行气通，凡五行减五"。可见，郑玄是在五行说与天地之数相结合之后，再从五行方位的布置上去解说为何大衍之数当减五。此种诠释不再凭借天文历数去强加凑合，也没有简单地停留在卦爻数目上，而是通过五行学说，将《系辞》文本中原有的"天地之数"与"大衍之数"关联起来，从而获得具有原创性的新解说。与上文所列举到的几种说法相比，郑玄的诠释无疑是处理得更为丰富而系统，体现出他对传统学说的整合深度。不过，郑玄的这种解说也并非就是能够充分令人信服的。从上面的分析可以看到，如果没有天地之数与五行的整合，就不会有重合的出现，也就不会导致减五。而这其中的问题是，五行的重合所导致的减五，掺合到天地之数当中去减五，或者具体地说，水一与水六两两相合，用其和为七这个数目去减一，其间仍然多有不类的感觉而显得不通畅。况且，郑玄在解释大衍之数的"其用四十有九"时，仅仅"以五十之数，不可以为七八九六"为由，而得出"更减其一"，就显得用心不够，或者就是力不从心的体现。因为如果仅仅是这样的话，《系辞》文本就应该得出"大衍之数四十九"更为恰当些。与此相比，就这一点而言，马融所云"北辰居位不动，其余四十九，转运而用也"就显得有分量一些。

郑玄运用五行说中的五行之数来诠释《系辞》文本，另外还有一处十分重要的体现。《系辞》有云："精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违。"李鼎祚的《周易集解》于此引郑玄的注曰：

> 精气谓七八也，游魂谓九六也。七八，木火之数也。九六，金水之数。木火用事而物生，故曰"精气为物"。金水用事而物变，故曰"游魂为变"。精气谓之神，游魂谓之鬼。木火生物，金水终物。二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也。(《周易集解》)

七八九六是《系辞》所描述的大衍筮法过程当中四个相当重要的数目，由于筮法是通过得出数字而确定阴阳爻的，而这几个可能的数字正是七八九六。如果得出七九奇数则为阳爻，得出八六偶数则为阴爻。由九六得出的阴阳爻为变爻，称为老阳老阴，是可变之数。由七八得出的阴阳爻是不变之爻，称为少阳少阴，是不变之数。这都是《系辞》在大衍筮法过程中所已经赋予的特定意义，了解了这些相关的背景知识，才能比较好地对郑玄的诠释做出分析。《易纬·乾凿度》云："阳变七之九，阴变八之六。"这显然就是运用了《系辞》所述大衍筮法中的七八九六之数，由七到九是阳气变化过程，由八到六是阴气变化过程。郑玄于此注曰："阳动而进，变七之九，象其气息也。阴动而退，变八之六，象其气消也。""气息"就是阴消阳盛的变化过程，"气消"就是阳消阴盛的变化过程。经过这样的诠释，七八九六之数又承载着一种阴阳二气的变化意义。既然如此，《系辞》中的"精气""游魂"是两种不同的变化之气，郑玄以"精气谓七八也，游魂谓九六"就显得不那么突兀了。根据郑玄的五行学说，天七成火于南，其季当夏，地八成木于东，其季当春，春种夏长，生物之时，故曰"七八，木火之数也""木火用事而物生"。同理，天九成金于西，其季当秋，地六成水于北，其季属冬，秋收冬藏，物

衰之时，故曰“九六，金水之数”“金水用事而物变”。由此，七八九六季属春夏秋冬，承载着万物盛衰的四时变化意义。“郑氏又云‘游魂谓之鬼’，物终所归，‘精气谓之神’，物生所信也。言木火之神，生物东南，金水之鬼，终物西北。二者之情，其状与春夏生物秋冬终物相似，故云‘二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也’。”① 郑玄由七八九六拓展开来所赋予的意义不可不谓独到而丰富。联系到七八九六在筮法过程中所具备的意义，七八是少阳少阴，表示气聚则物成，是谓“精气为物”；九六是老阳老阴，表示气散则物变，即谓“游魂为变”。这显然与郑玄所展开的意义是相吻合的。由此可见，郑玄以七八九六解说“精气”“游魂”，实际上是以《系辞》所述大衍筮法中七八九六的原始意义，嫁接到他的五行之数上，并以此为桥梁过渡到五行内容，利用五行与四时的配置关系，最后呈现出“与天地相似”的万物盛衰更替的变化意义。郑玄运用他的五行说所做出的如此诠释，对《系辞》文本中的意义生成提供了非常具有典范意义的范例。

总之，从《系辞》解释的角度来看郑玄易学，不难发现他在阐述过程当中确实提供了极具原创性的解释，郑玄易学也由此成为后代《周易》解释史上的重要思想资源。无论是从郑玄所建构出的完整的宇宙生成模式来看，还是从他所做出的“易之三义”的系统诠释而言，都充分表现出了他那毋庸置疑的哲学理性能力。但所有这些原创性的解释成果，都与《系辞》中的象数资源紧密结合在一起。他不满足于《系辞》中的阴阳之说，还将五行学说整合进去，甚至《系辞》大衍筮法过程的七八九六之数也一再被充分运用，他的整个宇宙生成模式也奠基于象数之上，由此一来，如果说整个郑玄易学又笼罩在一种难以言明的神秘氛围当中，就显得毫不意外了。神秘与理性在郑玄易学当中，相互渗透而共同参与到一种精神生活的意义建构当中。

---

① ［清］李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第555页。

第三章　王弼的《周易略例》

继两汉象数易学对卦爻象数与天文历法之间的关系做出极尽发挥之后，王弼对这种细密的复杂配置表现出极度的反感。他一改汉易繁琐穿凿的作风，以“得意忘象”之说将《系辞》的解释推向玄远、虚灵的境地，从而在易学史上结束了两汉时代的象数易学，使得《系辞》解释转入到魏晋时代的义理易学。不过，作为反动于象数汉易的经典之作，王弼的《周易略例》并非是要表达一种去神秘化的义理之学，更没有完全切断汉易的传统。实际上，《周易略例》以另一种显微阐幽的方式贞定出易道的神秘性，仍然笼罩在神明的精神氛围之中，并由此与汉易之间保持着非常清晰的脉络。

一、作为义理易学的《周易略例》

王弼是魏晋玄学的巨量级人物，通常在有玄学研究的作品中，基本上就离不了对王弼学说的研究。现代玄学研究的成果相当丰富,[①] 这也就意味着王弼的学说作为一种玄学理论研究得比较充分。即便是对《周易注》和《周易略例》这样的易学专著，也大都是在玄学的视域当中获得研究。这对于王弼易学的研究无疑会造成很大的局限，并且直接妨碍到了王弼易学的独立研究，

---

① 具体可参考王晓毅：《魏晋玄学研究的回顾与瞻望》，载《哲学研究》2000年第2期；以及康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社2003年版，第111～118页。

使得易学往往成为玄学的附庸。固如是，王弼易学研究的成果与王弼玄学的研究形成鲜明的对比，对《周易注》和《周易略例》的研究除了在玄学的视域中进行之外，就基本上是在易学史中展开一下。专门研究王弼易学的学术论文也寥寥无几，即便是对于篇幅不大的《周易略例》，虽说引述者众多，但专门进行过完整解读的却很少。朱伯崑先生比较完整地涉及到了《周易略例》的文本解读，而且是以易学立场切人的，但他基本上把《周易略例》的内容定位为“对《周易》体例的阐述”，从而概括为取义说、爻变说之类。① 这种解读过于平稳，还有可以进一步提升的空间。余敦康先生也有过对《周易略例》的专门分析，虽然没有完全寓于体例之说，却偏重卦义说，显然是玄学的立场。② 此外，诸家阐述玄学论及《周易略例》时，引述往往取其所需，基本上是沿用取义说或卦义说，而往王弼的“贵无论”或“本体论”方面靠。这是由于“魏晋玄学是指魏晋时期以老庄思想为骨架的一种特定的哲学思潮，它所讨论的中心为‘本末有无’问题，即有关天地万物存在的根据的问题，也就是说关于远离‘世务’和‘事物’的形而上学本体论的问题”。③ 玄学既然定位于一种抽象的本体论，致力于疏解一种颇具现代哲学意味的形上玄理，由此，从《周易略例》中疏解出一种卦义理论，从而与形上的义理之学保持一致，并厘清与汉易象数之学的界限，这就是玄学的立场所要获得的结果。至于《周易略例》当中那些极具易道精神的幽微阐述，则当然难以进入玄学家的法眼。

作为魏晋时期著名的易学家，王弼的《周易注》和《周易略例》在易学史上的地位毋庸赘言。他的易学著作发生在两汉象数易学之后，成为具有典范意义的义理易学的代表作。不过，这两

---

① 参见朱伯崑：《易学哲学史》（上册）中《王弼〈周易注〉和〈周易略例〉》一节内容，北京大学出版社 1986 年版；以及朱伯崑主编：《周易通释》，郑万耕所撰写的《王弼易学》一节内容，昆仑出版社 2004 年版，第 189 ~ 192 页。

② 参见余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版，第 183 ~ 213 页。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社 1983 年版，第 7 页。

部著作对王弼易学的研究显得非常重要的同时，却也呈现出相当复杂的情形。单就王弼易学的精神渊源而言，就是一个诸说并起的问题。王弼解易是“说以老庄”，还是“求孔子之意”，或者就是以传解易，而王弼易学是远承费直古文易还是受郑玄易学的影响，是传郑学还是反郑学①，是直接继承王肃易学还是与荆州易学直接关联②，这在古人材料中各有说辞，今人也纷纷撰文表达不同的看法。当然，各种立场倒并不见得正相反对，王弼易学的继承可以是多方面的。或许如王葆玹先生所言，“学术思想史上创新最多的，继承的也往往最多。”③ 笔者认为，王弼易学所承儒家思想而吸收老庄的资源均毋庸置疑，但其精神主旨还是易学自身的渊源。有学者撰文主张“王弼《周易注》是以《易传》和象数易学解释《易经》”，有强调王弼易学更多的是继承两汉象数易学的倾向，④ 笔者深以为然。但其文主要侧重于方法论上的分析，而比较少涉及思想脉络的分疏。笔者主张王弼的义理易学与两汉象数易学的精神主旨完全一致，而强烈反对认为其义理之学表达了一种抽象的本体论哲学。就此而言，笔者的主张与《王弼评传》的作者王晓毅先生显得接近一些：“王弼据《周易》所阐述的义理，往往被误解为空洞的玄理或抽象的哲学原理，其实不然，王弼的义理，确切地说应当叫做‘命理’，是他关于人类命运的系统理论学说。从这个意义上看，王弼与象数易学所关切的问题是一致的，都是围绕个人和国家的命运这个中心展开。但是，由于思考的角度和所采用的方法不同，形成了象数与义理的

---

① 参见舒大刚：《“王弼传郑学”驳议》，载《史学集刊》2001 年第 3 期。

② 参见王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社 1987 年版，第 21 页。另可见郝虹：《王肃〈周易注〉、王弼〈周易注〉与荆州学派关系初探》，载《大连大学学报》2003 年第 1 期。

③ 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社 1987 年版，第 163 页。作者对王弼易学多方面的继承做了疏解，见该书第 158 ~ 163 页。

④ 田永胜：《驳“王弼以老解〈易〉论”》，载《周易研究》2001 年第 1 期，以及《论王弼易学对两汉象数易学的继承》，载《周易研究》1998 年第 3 期。

鲜明分流……"① 不过，书中所论亦有未畅之处，对于某些定位和结论，笔者也有不同的看法，下文会有详细的讨论。

王弼的《周易注》和《周易略例》由于是以反动于汉易象数之学的繁琐和穿凿的面目出现，以一种玄学的立场看来，其对义理与象数对峙的分析框架的形成自然功不可没。单就《周易略例》而言，据说"易学史上义理派与象数派的明显的分野就是以这部著作的出现为标志的"。② 声称王弼易学作为一种义理之学，旨在强调其与汉代象数易学形成某种对峙，这即便是以易学的立场来论，也大体没什么问题。但论及王弼义理易学是以其宇宙本体论的特色而与汉易宇宙生成论相区别，这其中就大有问题可讨论了。"玄学提出了一种新的宇宙本体之学。汉代的宇宙论学说主要讲的是宇宙的生成、宇宙的演化过程和宇宙的构造的问题。从现在看来，这些问题可以说是属于天体物理学的具体科学问题。而魏晋玄学探求的是宇宙存在的根据，要透过宇宙万有的现象，直探其本性、本体，从而提出了一个以讨论本末有无问题为中心的哲学学说。"③ 即便以玄学的立场来看，这种提法可能也有值得商榷的地方。而以这种玄学论调去笼罩王弼易学，其结果可想而知：取义说联结本质论，主爻说打通贵无论，爻变说不离辩证法，王弼易学所取的卦义之路就是通向抽象的玄理本体的不归路。以王弼易学在易学史上的重要地位而言，造成这种研究现状应该说是很遗憾的事情。通常认为，这是汤用彤先生所做出的开拓性工作，他"把魏晋玄学定义为研究本末、有无问题的宇宙本体论的学说，这为玄学研究开拓了方向。半个多世纪以来，中国大陆在魏晋玄学研究方面主要是循着汤先生之路前进的"。④ 或许这个方向就应该有所扭转，至少对于王弼易学的研究而言是这

① 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社 1996 年版，第 277 页。

② 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版，第 183 页。

③ 许抗生：《魏晋玄学史·序言》，陕西师范大学出版社 1989 年版，第 3 页。

④ 康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社 2003 年版，第 21 页。该书作者罗列出半个多世纪来大陆魏晋玄学的研究脉络，就是要表明基本上是围绕着玄学本体论与汉代生成演化论而展开的。

样。与《老子注》与《老子略例》相比，王弼所著《周易注》和《周易略例》的本体论调或形上色彩要轻淡得多，这一点通常为诸家所注意。据有的学者观察，西方汉学界和中国学界都偏重于王弼的“贵无论”“本体论”方面的研究，“而这些论点都在《老子注》较多，在《周易注》较少”。[①] 可见，玄学所定位的抽象本体论，这既是偏重于王弼老学部分所造成的结果，同时也是忽视王弼易学部分的原因。至少需要先确认作为一种义理易学的《周易略例》，并非就是现今所论抽象的哲学原理，才有可能把捉住其间的易道原义。简单以王弼的义理之学等同于西方传统哲学意义上的本体论之类的，就使得义理之学的定位在与象数之学对峙的框架下，会掩盖乃至歪曲相当多的易道原义问题。

王弼的《周易注》据说是“独冠古今”（孔颖达语），而《周易略例》则是与《周易注》完全不同的一种体例论说著作。后者作为一种体例论说的著作，它可能是对《周易》原典的体例研究，也可能是对他自己所著《周易注》的总结。这可以得出两种完全不同的结论，或者“《周易略例》原非独立成书，而是《周易注》的附属部分”，它“很象是《周易注》的例言或后叙”；[②] 或者《周易略例》“总的目的是想通过对《周易》体例的卦爻结构的研究，把象数形式完全改造成为表现义理的一种工具，以恢复《易传》中原有的卦义说”，《周易注》的卦义说原则“就是通过《周易略例》的研究而后确定下来的”。[③] 但要对《周易略例》做出这种严格的厘定几无可能，无论《周易略例》是研究《周易》体例而运用到《周易注》中，还是作为《周易注》的一种总结，都能表明两者的内容是统一的。本章主要结合《周易略例》这一经典易学文本进行分析，在承认其作为一种义理之学的同时，突破义理与象数对峙的分析框架，仔细探究王弼

---

① ［德］马恺之：《在形而上学与政治哲学之间——从西方汉学的角度再度探讨王弼的易学》，载《人文杂志》2004年第4期。

② 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第170页。

③ 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第193页。

易学与汉代象数易学之间真实脉络，以期获得《周易》原典的易道精神主旨。

二、《周易略例》的显微阐幽

王弼的《周易注》未注《系辞》《说卦》等四传，原因更可能是“由于注《易》晚于《老》，寿命短促，未及完成”。既然“王弼论《易》多有重复”，如果“因‘注经中已举《系辞》’便‘不复别注’”就不大可能。① 可见，王弼虽未注《系辞》，但对《系辞》之义已多有发挥，这在他的《周易略例》当中体现得相当明白。《周易略例》的立论多本于《周易·系辞》，许多地方可以视为是对《系辞》的直接发挥。《系辞》有云：“夫易，彰往而察来，显微而阐幽”，对易道自身幽微的阐释，是历代学者孜孜以求的课题。王弼易学无疑是这种阐释历史中的一个环节，《周易略例》是这种阐释的典范。与此同时，《系辞》文本所涉及的卦爻象、数、图，虽然往往语焉不详，却给后人对神秘的发挥留下了广阔的地盘。《系辞》云：“圣人以此斋戒，以神明其德夫”，又云：“以通神明之德，以类万物之情”，易道的神明吸引了后代经久不衰的兴趣。王弼易学虽然反对运用象、数、图之类，但丝毫也没有反对易道的神明本身。这无疑与《周易》作为一种神秘的卜筮之书的本来面目相关切，很难想象去掉了神秘性的《周易》还能有多大的诠释空间。汉代的象数易学确实强化了这种神秘性并走向了极端，但王弼反动于象数之学却并不意味着剥掉了原有的神秘性，其所借重的道家资源亦与神秘脱不了干系。以王晓毅先生的看法，“《周易》毕竟是一本研究命理的书，王弼注的突出特点，就在于以道家‘自然’哲学的方法，系统地重新解释了《周易》的命运原理，……扫除了汉儒的象数迷障，

① 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社 1987 年版，第 164 页。

保留了义理精华，从社会时势与主体条件的结合上，解释了命运的生成，予神秘的'易道'，以理性主义的回答。"① 以"命理"之学来定位《周易》和王弼易学②，笔者以为并不确切。但"命运原理"至少要比现今抽象的"哲学原理"要切近易道原义一些，只是"理性主义"与一种命运的神秘性用在一起多少有些别扭。总之，王弼的《周易略例》走的是"显微而阐幽"的义理之路，却同样浸淫在易道神明的氛围当中，至多就是其体现的方式不同而已。

众所周知，《周易》作为一部原典，其"易"的原初涵义已经获得了多种见解。但无论是哪一种涵义，其与"变"的内涵大体上是相关切的。《周易》面对的是不断变化着的人和事，这一点是没有疑问的。但探究事物的变化并非必然意味着就是要获得一般的变化规律，至少《周易》不是在做从个体到一般的抽象工作，而恰恰是要处理个体的具体情状本身。如果追溯到《周易》作为卜筮之书的原初面目上，筮卜终归源于对现世人事在未来之中的变数的追问。通过筮法所占卜的人事可以上至与军国相关的大事，下至人的生老病死，最终可以演化成为占卜个体命运当中的复杂变数。如果认为《周易》就是以个体命运的变数为基点的，大抵还是站得住脚的。这样一来，它与那种化约具体情状，追求一般化规律的做法，基本上是背道而驰的。《周易》需要应对的就是对个体人事在命运变数上的叩问，这就注定了易道不会表现为一种完全理性化的规律形态，而是呈现为足以承载个体人事变易的神明状态。《周易》作为卜筮之书，占卜的可靠性并不是问题的重点，甚至它的卜筮性质也不是问题，据说儒家文明就是脱胎于巫文化。关键在于《周易》可以关注个体命运的吉凶祸福，使其既区别于道家超脱的漠然，亦不能完全被儒家的伦理姿态所化解。经过《易传》的阐述之后，使得《周易》获得"易

① 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社 1996 年版，第 276 页。

② 参见王晓毅：《儒释道与魏晋玄学形成》，该书的一节内容就直接以"《周易注》与命运论"为题，中华书局 2003 年版，第 108 页起。

与天地准”的高度,卦爻象数不仅仅是用来决断个体命运的变数,而且呈现出整个宇宙间万事万物的玄奥变化。尽管获得了这样的高度,却并不意味着就往规律性的方向发展了。实际上,这种动辄“广大悉备”的呈现,除了赋予易道以神明功用的色彩之外,很难以其他方式来接纳。但这并不意味着《周易》就可以以命理之学来定位,虽说反映命运的变数始终是一个核心内容。历代学者对《周易》所做出的各种阐释,一直都立足于易道神明的精神氛围中,象数与义理之争所体现的只是揭示神妙功用的方式不同而已。这种状况直到进至现代学术背景之下才完全改变面貌,在哲学与历史的双重解构之下,彻底动摇了神明易道的根基。由于易道在现代易学研究中被读解为一种对万事万物的变化规律的把握,它被过于主体化而显得难逃人类理性的范围,从而丧失了其原有的微幽大义以及神明功用。因此,将易道与规律相隔离,也就是从一种完全被主体理性化的状态中摆脱出来,而重新释放在更具机缘性的神明状态之中。

王弼的《周易略例》处在一个解释史的环节当中,承接《周易》卦爻象数呈现出宇宙间的玄奥变化而来,他所极力揭示的正是世间人事复杂变易的原生状态。《系辞》云:“爻者,言乎变者也”,又云:“爻也者,效天下之动者也”,其以爻来表征世事的变动,正为王弼所直接承继。王弼云:“夫爻者,何也?言乎变者也”,“卦以存时,爻以示变”,[①](《周易略例·明爻通变》,以凡下引《周易略例》,只注篇名。)他将爻变与卦时紧密结合起来,“夫卦者,时也;爻者,适时之变者也”(《明卦适变通爻》),从而以卦与爻之间的互动呈现出世事复杂的变易。当然,对于王弼在《周易略例》中所做出的对变化的种种描述,诸家多有论及,并往往归结为一种爻变说。对于古人在变化观上的看法,现代哲学论者一直是高度重视的。论者通常认为,王弼描述出的事物“虽然变动无常,没有一成不变的格式,但其间却有一

① 楼宇烈:《王弼集校释》,中华书局1980年版。本书所引《周易略例》,均用此版本。

种相反相成的关系”，而“通过体会义理的方法”，可以把“这种相反相成的辩证规律找出来”。① 这种阐释趋向往往旨在表明王弼的易学是在探求西方传统认识论意义上的规律，而与汉代象数易学附会天文历数的神秘性不同，结论基本上就是表现了人的主观理性把握能力之类。在这一点上，王晓毅先生的立场亦未能例外，认为王弼对命运的探讨是“立足于对主体条件与社会时势之间关系的理性分析上”。② 但实际情形恐怕并非现代学人所愿望的那样，王弼是这样揭示世事复杂变易的原生景象的：

夫爻者，何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也；故合散屈伸，与体相乖。形躁好静，质柔爱刚，体与情反，质与愿违。巧历不能定其算数，圣明不能为之典要；法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉！陵三军者，或惧于朝廷之仪；暴威武者，或困于酒色之娱。

近不必比，远不必乖。同声相应，高下不必均也；同气相求，体质不必齐也。召云者龙，命吕者律。故二女相违，而刚柔合体。隆墀永叹，远壑必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟而济，则吴越何患乎异心。故苟识其情，不忧乖远；苟明其趣，不烦强武。能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通，其唯明爻者乎？故有善迩而远至，命宫而商应；修下而高者降，与彼而取此者服矣！

是故，情伪相感，远近相追；爱恶相攻，屈伸相推；见情者获，直往则违。故拟议以成其变化，语成器而后有格。不知其所以为主，鼓舞而天下从，见乎其情者也。

是故，范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通

① 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版，第 200 页。

② 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社 1996 年版，第 277 页。

乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷。非天下之至变，其孰能与於此哉！是故，卦以存时，爻以示变。(《明爻通变》)

在这一段文本中，关键是如何解读“能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通，其唯明爻者乎”。因为不管王弼如何揭示出世事变动的乖异，最终还是能“睽而知其类，异而知其通”。不过，王弼确实又一开始就言明“巧历不能定其算数，圣明不能为之典要；法制所不能齐，度量所不能均也”。如果套用现代认识论的话语来说，对于这种复杂的变化，王弼似乎过于强调变化的纷乱而不可能有什么规律性可言，这样就有陷入不可知论的危险。不过，紧接着他又说，“苟识其情”或“苟明其趣”的话，还是能“睽而知其类，异而知其通”的。这似乎就是说，不管他所揭示出世事的变动如何乖戾，最终还是可以获得某种规律性的把握，从而承认事物的变化是可以认识的。这样处理下来，结论虽然可喜，却感觉到多少有些别扭。王弼似乎没有对这种一百八十度的转弯做出解释，这放在现代理性的审判台上是很难蒙混过关的。

面对这种情形，现代阐释者果然显得有些棘手，这在楼宇烈先生的释文当中就有所体现。“变者何也？情伪之所为也”，“情伪”，楼先生释为“情欲、智慧巧诈等”[①]。将“情”与“伪”视为一类，似乎不太恰当。如此释义会导致对这种变因的否定，但这恰恰是楼先生所希望获得的，他释“夫情伪之动，非数之所求也”为，“由于情欲巧伪而产生变动，这不是万物自然本性的要求”。[②] 根据楼先生的意思，王弼所言“形躁好静，质柔爱刚，体与情反，质与愿违”所表达的是“本体和情欲，本性和愿望相违反”，[③] 也就是一种要被王弼所否定的变动情形。但实际上，

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第598页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第598页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第599页。

“情伪”一语在这里本身很容易疏解。后文所言“情伪相感，远近相追；爱恶相攻，屈伸相推”，本于《系辞》中的“爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生”，“情伪”与“爱恶”、“远近”相对文，并与“利害”相关联，其义昭然可见。楼先生亦在此处引邢璹注云，“正应相感是实情”“不正相感是伪情”,[①] 说明其义是明白的。其所以出现前后的解释不一致，显然是出于否定“与体相乖”这种变动情形的需要。可见，楼宇烈先生的处理方式是，“情伪之所为”的变化“与体相乖”，是不正常的，故而才会“圣明不能为之典要”之类，这与王弼承认“睽而知其类，异而知其通”以探寻一种变化中的规律就不相矛盾。因此，这里就需要明辨，王弼所言“合散屈伸，与体相乖”的变动情形，是否就是他在本愿上需要否定的。考诸家所言，在这个问题上都语焉不详，大体上是笼统地承认这是一种复杂的变动情形，但后面既言“识其情”“明其趣”，说明“这种变化仍有规律可寻”。[②] 但对于“变者何也？情伪之所为也”中的“情伪”，大都还是释义一致，“情即实情，伪即虚伪”，还可引申为“正反或表里两方面”。[③] 这样，“情伪之动”就显然不是王弼所要否定的，而正是他所确认的真实的变动情形。其实，所谓“睽而知其类，异而知其通”，“睽”就是“乖异之意”,[④] 与“异”一样，就是指这种乖异的变动情形。对于这种乖异的变动，他一面主张“圣明不能为之典要”，另一面又以“知其类”“知其通”为“其唯明爻者乎”。后一方面必须在认定易道神明的前提下才能获得理解，其言“卦以存时，爻以示变”，正是卦时与爻变之间的互动呈现出了世间万事复杂甚至乖异的变动情形，“明爻者”才能“识其情”“明其趣”。可见，关键就是“明爻者”领会到了易道的神明，才会明了世事乖异玄奥的变化，其间所赋予的神

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第602页。
② 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第199页。
③ 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第255页。
④ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第601页。

秘性一目了然，而这才是王弼所要真正表达的旨意所在。

由此，在王弼看来，一面是世事变动原本乖异，而另一面在《周易》的卦爻当中却能呈现出这种乖异的变动情形。对于乖异的世事变动，王弼在揭示人事复杂的原生状态时做了生动形象的描述。诸如上面所引材料中“陵三军者，或惧于朝廷之仪；暴威武者，或困于酒色之娱”，就是说能敌三军之勇者，却惧于献酬、揖让之类，而威武不屈之士却可能沉迷酒色之中，这说明他对人事乖戾的真实情态感受十分真切。对于卦时与爻变本身的复杂之象，王弼接着写道：

> 夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。
>
> 夫时有否泰，故用有行藏；卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。夫应者，同志之象也；位者，爻所处之象也。承乘者，逆顺之象也；远近者，险易之象也。内外者，出处之象也；初上者，终始之象也。是故，虽远而可以动者，得其应也；虽险而可以处者，得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也；忧而不惧于乱者，得所附也。柔而不忧于断者，得所御也。虽后而敢为之先者，应其始也；物竞而独安静者，要其终也。故观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辩逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎外内。
>
> 远近终始，各存其会；辟险尚远，趣时贵近。《比》《复》好先，《乾》《壮》恶首；《明夷》务闇，《丰》尚光大。吉凶有时，不可犯也；动静有适，不可过也。犯时之忌，罪不在大；失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也；侮妻子，用颜色，而不可易也。故

> 当其列贵贱之时，其位不可犯也；遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。观爻思变，变斯尽矣。（《明卦适变通爻》）

与上一段文本相比，这段文本主要阐述卦时与爻变之象本身。“时有否泰，故用有行藏”，楼宇烈引邢璹注云：“泰时则行，否时则藏。”① 否泰二卦具有典型的卦时意义，而且还正相反对。这是说明卦时不同，爻之用也要随时而变。“卦有小大，故辞有险易”，语出《系辞》，其言在卦与辞之间，与卦时爻变亦有契合。“一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也”，将“制”释为“体制”② 是明显不恰当的，它并不指一种体例。“制”与“用”应当指一种的“受制”与“制服”的变化状态，它与“吉”“凶”之间的变化一样，其要亦即强调“用无常道，事无轨度”。这与上文所言“圣明不能为之典要”之类的人事变动是相对应的。接下来所言从“应者，同志之象也”到“初上者，终始之象也”，通常被认为是分析爻与爻之间的变化体例，而且这些体例“全都沿袭于《易传》，只是作了一次系统的总结”。③ 这样说固然不会错，但却不尽然。对于从“虽远而可以动者，得其应也”到“物竞而独安静者，要其终也”这样的描述，当然可以结合王弼的《周易注》，将每一句落实到具体的卦爻义上面。④ 但更重要的是，王弼所论卦时爻变，原本就是用来模拟世间万事在复杂情形中的变动。所谓“虽险而可以处者，得其时也”之类，无疑也是王弼对世间情势的独到领悟。他接着提到“吉凶有时，不可犯也”之类，这倒是不难理解，即谓吉凶动静全在于时、宜，如果犯时、失宜，并不需要多大的罪过，亦可遭遇凶咎。楼宇烈先生释为，“只要犯时，失宜，就要遭到凶咎，

---

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第605页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第261页。

③ 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第203页。

④ 参见楼宇烈：《王弼集校释》所引邢璹的注，中华书局1980年版，第606～607页；以及朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第263～264页。

而并不在于罪过之深、大”，其义大体相当。既然如此，他对“动天下，灭君主，而不可危也；侮妻子，用颜色，而不可易也”的解释就令人费解了。其释云：“遇到像‘动天下、灭君主’这样的大事，绝不可跟着去做危害之事，而要严守君臣之道，否则将遭到彻底毁灭。即使遇到像‘侮妻子、用颜色’这样的小事，也不可怠慢，而要严格要求，否则也要遭到悔吝。”① 如果王弼只是在劝诫人们不要跟着去犯大罪，并且谨防小过，讲这种道理未免太浅显了，而与前面所言全无关联。“灭君主”与“侮妻子”正好是一罪大、一过小，而根据王弼此处的“时”、“适”之论，应当理解为即便是弑君，若合时宜，处境未必危殆。反过来，即便是侮妻，若犯时失适，处境却未必安稳。② 这样理解才与前面所言相吻合，更重要的是，这才符合王弼对人事变动之乖异的真切感悟。然而，楼先生居然没有这样连贯着解释下来，而生硬地做了一个浅显的解释，这样就变成了王弼只是在劝诫人们不要跟着去犯大罪，并且谨防小过。这种反常是很值得探究的，究竟是什么使得楼先生没有连贯下来获得这样的解释？这其中就是由于现代论者头脑中过于强势的规律化意识所导致，如果是弑君之罪而未必危殆，侮妻之过而未必安稳，这叫现代话语中的主体理性去如何把握？尽管现实生活中确实太多这样的活生生的个案，但主体理性要把握的是一般性的规律，像不犯大罪而谨防小过之类的，即便道理浅显，却毕竟是可以普遍把握的，符合主体理性的要求。很显然，楼先生是为了符合这种现代理性的要求，而对王弼会错了意。

实际上，王弼是对个体人事的乖戾变动具有更为真切的感悟，看起来《周易》恰恰能满足他对这种感悟的表达。《周易略例》作为他研究《周易》的成果，一方面将他对世间人事变动的

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第608页。

② 可与［德］马恺之：《在形而上学与政治哲学之间——从西方汉学的角度再度探讨王弼的易学》相参考，该文从政治哲学的角度对这一句做出这样的解释，文载《人文杂志》2004年第4期。

复杂乃至乖戾的敏锐感受表达了出来，另一方面也体现出他充分相信易道能够承载这种乖戾的人事变易，世间万事的个体变化尽管玄奥莫测，却能在《周易》卦爻之间道尽。在王弼看来，所谓“观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辩逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎外内”（《明卦适变通爻》），个中奥妙全在卦爻之间呈现。毫无疑问，如果不能充分赋予易道以足够的神明性，很难想象以一种主体理性的姿态，如何可能承载这种个体人事的无尽变易。在这里，王弼特别强调“卦以存时，爻以示变”（《明爻通变》），他一开始就说“夫爻者，何也？言乎变者也”（同上），而卦则是“时也”，因此爻所呈现的就是“适时之变”。可见，“变”与“时”是密不可分的，上文所论“灭君主”与“侮妻子”所呈现的乖戾性，也正是“时”“适”不同所致。“时”总是关联一种“时机”，“时”所关切的机缘性是一个很大的课题，此处不予详论，而仅仅说明王弼的《周易略例》所揭示出的易道，要能够承载随“时”而变的个体人事，必然会呈现在一种更具机缘性的神明状态之中，而不是表现为一种抽象化的规律形态。

可以说，王弼对于世间万事变动的复杂乃至乖戾，确乎具有非常敏锐的感受力。当然，这种“万事”的范围主要还是限于种种人事，尤其是与王弼仕途乖戾的政治背景相关，多体现在政治人事的复杂变化上。王弼易学因而具有一种政治哲学的特色，这应当是毫不奇怪的。① 不过，王弼虽然凭着他对人事复杂变化的敏锐感受而极力描述其中玄奥的情形，但这种描述并不意味着他对把握这种玄机，提供了符合现代实证理性观念的指导性方法。王弼显然并没有现代人所赋予的那种理性把握情结，所谓客观规律的探寻基本上是现代人的臆想。他得出“观变动者，存乎应；察安危者，存乎位”之类的结论，确实是在强调世间万事变动的

① 参见王葆玹：《正始玄学》，该书有《王弼〈周易〉义理学和政治无为论》一节，齐鲁书社1987年版，第291页起；以及［德］马恺之：《在形而上学与政治哲学之间——从西方汉学的角度再度探讨王弼的易学》，载《人文杂志》2004年第4期。

奥妙已经在卦爻之间道尽。但似乎并没有进一步的结论表明，王弼会主张人们通过他的这种阐述，可以“审时度势，抓住事物发展的重要契机，采取正确的行动，因而由六爻相错所形成的这些体例也就成为指导人们正确行动的指南”。[①] 如果一定要说某种规律性的探寻，反倒是汉代象数易学提供了重要得多的范例。现代理性可以认为以《周易》卦爻昭显易道神明是荒谬的，但汉易努力从天文历数上去获得对这种神明的某种把握，分明具有相当的可操作性，似乎与现代理性所要求的明晰性更为接近。尽管这种把握的方式被汉易演绎得十分复杂和繁琐，却明白地呈现出现代理性可以认可的某种规律性。王弼反对汉易，是出于他否定汉代象数易学假借于天文历数就能获得对易道神明的把握，即所谓“巧历不能定其算数”是也。但他恰恰不反对《周易》卦爻昭显出易道的神明，他甚至直承《系辞》而大胆断言：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体。”这种论调通常是让现代理性感到十分恼火的，而这恰恰表明，王弼对易道所具有的神秘性的贞定一点也不感到害羞。王弼对汉人发明的将天文历法与卦爻进行的配置基本上废弃不用，他对易道所做的工作无疑更多的是“显微而阐幽”，而不是去寻求对神明功用的某种规律性的直接把握。如果一定要寻求某种规律性的迹象，或许就可以发现，他在反对汉代五行配置的同时，仍然保留了《系辞》中的“一阴一阳之谓道”。他强调“同声相应”“同气相求”，反复描述“召云者龙”“命宫而商应”之类，表明易道所体现的是“一阴一阳而无穷”。不过，考虑到《系辞》所强调的“阴阳不测之谓神”，王弼主张阴阳之道，似乎并不能减轻其易学的神秘氛围。反而恰恰表明，王弼易学与汉代易学在面对神明易道上一脉相承，直追通过《易传》所阐述的《周易》原典的易道精神主旨。

---

① 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版，第 203 页。

三、《周易略例》的贵无论解说

回到前文所论王弼易学与儒道思想的关系上来，尽管其与两方面的关系都相当密切，但王弼易学亦有独立于两者的地方。这也并不仅仅就王弼易学而言，易学之区别于道家自不待言，而《周易》也有不能被儒家完全伦理化的地方。《周易》文本在儒道之间的定位极具争议性，也从侧面反映出《周易》又有独立于儒道之处。通常说来，《周易》文本高度关注人事变易的吉凶祸福状态，这就已经与道家的姿态相区别开来。但也并不一定完全能归宿到一种精神化的伦理信仰上去，《周易》文本的某些重要面向是儒家所力图消解的。当然，儒家以《周易》为经，易学思想本身便属于儒家思想，《周易》文本所表达的，也就儒家学说所主张的。[①] 从这个角度来看，易学就内在于儒学当中，儒学可以向下包容整个易学。但儒家毕竟以多部经典文本为经，它在最终的根本姿态上是伦理化的。如果从根本上持守一种精神化的伦理信仰，就可以超越人事变易的祸福后果，亦即所谓“善为易者不占”（《荀子·大略》）是也。《周易》文本致力于揭示世间复杂的变易现象，本身并不导向最终的伦理姿态。儒家可以做出这样的提升，以根本的伦理姿态来消解变易的祸福后果，却并不意味着堵塞了以其他方式来强化这一面向的可能。可以说，王弼易学就显示出了另外一种可能的方式。至于易学又区别于道家，是由于后者致力于揭示世间万物的变化之道，所谓“反者道之动”（《老子》第40章），旨在持守变化的总根源，而对于具体人事的吉凶祸福则完全可以漠然处之。就王弼易学而言，其所论易道精神旨在揭示世间人事变易的原生状态，这与从《周易·系辞》到两汉象数易学的精神主旨是完全一致的。王弼显然没有持守道家

① 这一看法是陈少明师指出来的，纠正了我先前将易学与儒学笼统对举的不恰当做法。

的那种“夫物芸芸，各复归其根”（《老子》第16章）的淡漠心态，他对人世间的吉凶祸福之变似乎操持着浓厚的兴趣。由此，他更多地显示出儒家的入世姿态，但入世过程中的吉凶祸福似乎又很难完全遵循儒家的伦理姿态去化约掉，至少《周易》所呈现出人事中的休咎悔吝足以令他难以忘怀。在王弼看来，《周易》所包含的易道以其神明功用囊括了世间万事的玄妙变易，而对于易道这种神妙的力量，他终究没有取儒家的伦理姿态来化解，而是以道家的贵无论来处之。

对于王弼以老庄解易，论者多以王弼易学“把《周易》经传纳入玄学领域，成为魏晋玄学的一个组成部分”为立场，认为“其总的倾向是，追求《周易》经传中的抽象的原则，并将对《周易》原理的理解进一步抽象化和逻辑化了，表现了其易学的理性主义特色”。① 这显然不利于王弼易学的独立解读，而且难以切入其学的精神原貌。贵无论在王弼易学中并没有体现得十分抽象，更与逻辑化不相关联，反而是在与道家充满玄奥的“无”贯通之后，显示出更具特色的神秘性。可以说，王弼以老庄解易，并未以丧失易学的独立性为代价，贵无论大体根据易学的需要进行了重新建构。笔者以为，王弼以贵无论阐述其易学，是将易道的神秘力量与“无”的神妙相贯通，如王晓毅先生所言，“王弼《易》学革命的最关键一步就在命运的终极原因，即《易经》六十四卦形成的终极原因上。王弼以其新的贵‘无’本体论哲学创造性地解释了《周易》象数问题上的两大难点：卦时和大衍之数，重新解释了易经六十四卦的宇宙动因”。② 虽然这种说法也有很多问题，笔者尤其不接受他最终得出的结论，但赞同他解释王弼易学的这种思路。可以说，王弼以老庄解易并未吞没了易学，而是成就了易学的完整性。在王弼的《周易略例》当中，贵无论在易学的框架下获得了新的阐述，这在他的“得意忘象”说中有独到的体现。“得意忘象”几乎成为王弼的一种代表性学说，尤

① 朱伯崑主编：《周易通释》，昆仑出版社2004年版，第188页。

② 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第306页。

其是受现代哲学认识论者们的青睐。其原典材料一再被引述到，此处亦先全文引出：

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重以尽情，而画可忘也。
>
> 是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。（《明象》）

现代易学者认为，在这一段文本所反映的思想中，“从易学史上看，王弼第一次辩论了言、象、意三者的关系，其结论是卦义是第一性的东西。言和象都居于次要的地位，是为卦义服务的。”① 如果直接以“意”指卦义，认为“王弼所说的‘得意’，主要是指对六十四卦的卦义的把握”，② 虽然有其独到之处，却也还有值得商榷的余地。围绕“得意忘象”所展开的论说甚多，指

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社 1986 年版，第 280 页。
② 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版，第 211 页。

出其与《系辞》中“圣人立象以尽意”和《庄子》文本之间的学术渊源，以及反动于两汉象数之学而指斥为“伪说滋漫”都已成为常识。不过，在王弼的“得意忘象”与《系辞》的“立象尽意”之间，还是有距离的。王葆玹先生已经对此做了详细的疏解，在他看来，从《系辞》到王弼的言意之辨，中间经历过“微言尽意说”、“微言妙象尽意说”、“妙象尽意说”，而“王弼所谓的‘寻言’、‘寻象’是指后人推求‘圣人之意’不可脱离‘言’、‘象’”，“王弼所谓的‘忘言’、‘忘象’是指‘寻言’时不可拘执于特定的名言，‘寻象’时不可拘执于特定的形象”。[①]这就是说，承《系辞》的“立象尽意”说而来，圣人既以设卦系辞尽其意，后人推求“圣人之意”，就离不了要“寻言”、“寻象”，又不能拘执于特定的名言、形象而“忘言”、“忘象”。这种思路不难理解，在《系辞》所表达的“圣人立象以尽意”之中，就已经内在地包含了“得意而忘象”的逻辑。但王弼所强调的“得意在忘象”还有些不同，涵义更为丰富，这是由于经历了荀粲的“微言尽意”与管辂的“妙象尽意”阶段，后两者是以“象不尽意”为前提的。[②] 荀粲怀疑《系辞》的“立象以尽意”而造成与《系辞》文本的矛盾，是出于对汉易象数之学的反动。其言“盖理之微者，非物象之所举也”，就是要造成对汉易的直接打击。[③] 汤用彤先生以为，“王弼之说起于言不尽意义已流行之后，二者互有异同。盖言不尽意，所贵者在意会；忘象忘言，所贵者在得意，……然如言不尽意，则自可废言，故圣人无言，而以意会。王氏谓言象为工具，只用以得意，而非意之本身，故不能以工具为目的，若滞于言象则反失本意”。[④] 这就是说，主张

---

① 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第359页。关于这一时期言意之辨的发展脉络，可参考该书第八章《正始玄学的认识论》，第316～362页。

② 参见王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第357页。王先生以“得意而忘象”为王弼的论据，而以“得意在忘象”为论点，至为确当，参见该书第357～358页。

③ 参见余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第209～210页。

④ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年版，第26页。

"言不尽意"，虽强调意会却导致废言，而王弼以"言""象"为工具，则可以在主张言象尽意的同时强调"得意在忘象"，"王弼依此方法，乃将汉易象数之学一举而廓清之"。①

不过，以王弼的"得意在忘象"说廓清汉易象数之学，并不能完全明了其间的内在理路。无论如何，离开了《庄子》文本中的筌蹄之喻，王弼的"忘言""忘象"就成了无本之木。《庄子·外物篇》曰："筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。"成玄英疏云："意，妙理也。夫得鱼兔本因筌蹄，而筌蹄实异鱼兔，亦犹玄理假于言说，言说实非玄理。鱼兔得而忘筌蹄，玄理明而名言绝。"② 王弼的"言者，象之蹄也；象者，意之筌也"表明，言象沦为筌蹄一样的东西，看来只是一种被动、劣等的形物。而根据成玄英所疏的意境提示，王弼所得之"意"无疑也具有一种玄奥的特色。考虑到王弼所言之"意"作为一种"圣人之意"是由卦爻之言之象表达出来的，看来也就是指那颇具神明的易道。根据上文《周易略例》所揭示的幽微玄妙之义，尽管世间人事变化乖异，易道却因其神明能道尽其间的玄妙而彰显吉凶祸福之兆。易道的这种神明与幽微无疑使得"圣人之意"显得高深莫测，王弼正是借重于道家的"无"才使得这种神明获得了某种表达。"忘言""忘象"毕竟也是通向"无"的路径，其所得之"意"的玄奥由"无"来呈现可谓恰当。"无"的玄妙在老庄那里已经获得了充分的彰显，尤其是《老子》那章"有之以为利，无之以为用"（《老子》第11章），充分显示出"无"的玄妙功用。但这种显示不代表一种逻辑性，也与一种抽象的概念无关。王弼论"无"基本上是在这种境遇之中延续的，尤其是与神秘的卦爻相结合，表达一种易道的神明，其神秘的氛围自不待言。可见，王弼的贵无论很难导向一种抽象化和逻辑化的本体论，至少其论"无"并不具备现代哲理意义上的本体涵义。或者恰恰相反，"无"在王弼那里只是

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年版，第26页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第946页。

"用"而不是"体"，因为"王弼的体用概念中的'体'不过是被动的、劣等的'形体'而已"。① 这种理解可能会带来极大的争议，但以"体"为一种有形的块体，"无"为一种神妙的功用，在这种思路下来理解王弼易学对汉易象数之学的反对，要显得透彻得多。汉代易学以天地为神圣，在天地之间所展开的天文历法与卦爻象数相对应，本身就包含了一种深重的神秘性，所有这些同时也是敬畏的对象。汉代易学以一种敬畏的心态去运用天文历法，无非是希望由此获得对易道神明的某种把握。但在王弼那里，包含天地在内的形体，都是物之粗者，本身并无什么神秘性。更不必说卦爻象数和天文历法之类，易道的神明也就是圣人之意，不可能通过形体的运用去获得把握。世间人事变易的乖异，系于一种"无"的神妙力量。只有通过"忘言""忘象"的路径，才能通往易道的神明。可见，王弼的"得意在忘象"之说与贵无论相结合可以获得比较好的理解，由此才彰显出他与汉易之间的真实脉络。

王弼通过他的贵无论贯通"无"与易道，从而对易道的神明做出了自己独到的处理。不过，在过去的易学研究者那里，尽管义理与象数之争的框架使得王弼易学中具有哲理性的东西获得了比较好的梳理，却不免对其与汉易之间一脉相承的精神主旨有所忽视。虽说王弼易学中的形上色彩明显地淡薄，涉及到贵无论时往往容易往抽象的玄理上靠，其与老学的基本定位是，"由于《老子》原文偏于说无，所以他着重于由体以及用；《周易》原文所谈的是六十四卦的卦义，属于有的范畴，王弼则着重于由用以求体。"②《周易略例》中的一段文本为也为这种贵无论的抽象提升提供了丰富的素材，其云：

> 夫《彖》者，何也？统论一卦之体，明其所由之主

① ［韩］林采佑：《略谈王弼体用范畴之原义——"有体无用"之"用体论"》，载《哲学研究》1996年第11期。

② 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第213页。

者也。

夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣！故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。故举卦之名，义有主矣；观其《彖辞》，则思过半矣！夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉；《彖》之所尚，斯为盛矣。

夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣！夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之？阴苟只焉，五阳何得不同而从之？故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。或有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也。繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯《彖》乎！乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与於此乎！故观《彖》以斯，义可见矣。(**《明彖》**)

这一段文本的思想仍然保持了与《系辞》之间的密切关联，《系辞》云："彖者，言乎象者也"、"彖者，材也"，又云："知者观其彖辞，则思过半矣"，《周易略例》基本上沿着这一思路进行了充分展开。不过，其云"夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也"以及"六爻相错，可举一以明也"，与《系辞》中的"天下之动，贞夫一者也""六爻相杂，唯其时物也"相比，就不

是单纯的沿袭，而是提出了他在《周易注》中贯彻得相当充分的“主爻说”。根据有的学者统计，在《周易注》中可以辨认出“主爻”的约有39卦，并且主爻的出现通常在第五位。这与《周易略例》所论“夫众不能治众，治众者，至寡者也”相结合，而从一种权力统治关系进行考察，无疑是有道理的。① 不过，更多易学者往往关注于“物无妄然，必由其理”一句，认为这里的“理”是指每卦卦义的中心主旨，由此“六十四卦有六十四个卦义，六十四个具体的必然之理”，“而所有这些卦义又是与‘天下之至赜’，即支配宇宙人生的最高原理相通的”。②“天下之至赜”的最高原理也就是一种“无”的本体，“以无为本”的最高原理显然不等同于是六十四卦的具体之理，后者“却是在具体与抽象之间架设了一道桥梁”。可见，王弼所论“主爻”体例，“乃是对蕴含于《易传》中的本体论哲学的一种反思和创造性的发展”。③ 这样一来，在王弼那里，贵无论相当于表达了“天下之至赜”的最高原理，而六十四卦则代表了体现这种最高原理的六十四种不同的具体规律。这显然又是一种认识论的套路，还是受西方哲学史上那种追求客观认识规律的理性传统制约太深。从这种认识论的内在要求出发，最终无法容纳一种神秘性的氛围，而努力将思想观念做充分的客观规律化。或许也正是逃不出这种理性观念的作用，使得认为王弼易学“承认《易经》六十四卦后面存在着神秘的宇宙力量”的王晓毅先生，也表达出完全一样的看法：“宇宙本体‘无’表现出的总规律……必须以万事万物的具体规律表现出来，……《周易》是讲万物所共同遵循之规律的经书，其六十四卦，代表六十四种规律”。④ 那么，王晓毅先生承认王弼易学的那种神秘性哪里去了呢？

---

① ［德］马恺之：《在形而上学与政治哲学之间——从西方汉学的角度再度探讨王弼的易学》，载《人文杂志》2004年第4期。

② 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第193页。

③ 参见余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第195、197页。

④ 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第305、307页。

根据王先生的看法，王弼是在“关于大衍之数的新见具有深刻的易学革命意义”，他以“置之不用的‘一’，象征宇宙的生成者‘太极’，也就是《老子注》中所讲的宇宙本体‘无’”，它对筮法过程中运用的“四十九”之数起着一种主宰作用，但是这种主宰作用又被“巧妙地消除了”。理由可能就是宇宙本体之“无”意味着一种无为的存在，“这个‘太极’、‘一’、‘无’，对宇宙万有的施控作用是无形无为无意志”，这样“宇宙万有完全按自身的规律运动发展”，而“六十四卦也就是人类活动所产生的六十四种基本规律”。① 原来，王晓毅先生以“无”贯通易道的神明，获得的是一个以无为消解神秘的结果。这就是说，汉易以天文历法附会易道的神明还是一个“迷信和妖妄”的悲剧，而王弼以道家的“无”来收敛易道的神明，最终消解在“无形无为无意志”之中，从而走上理性的康庄大道。笔者不赞同这种结论，道家的“无”只会因其“无为”的特征充满着神秘性，当王弼以道家的“无”来收敛易道的神明时，借重的正是“无”的神妙功用。《周易略例》云：“繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯《彖》乎”，寥寥《彖》辞何以会有如此神通，这难道是王弼消解神秘性的表现吗？又云：“乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与於此乎”，这等于又是在声称“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”的易道观念上。可想而知，《周易》以卦爻象数辞所及之“易”能“与天地准”“能弥纶天地之道”，除了依凭对神明易道的信仰之外，如何可能以现代理性的认识模式来阐述得清晰。王弼的革新之处在于排斥汉易赋予在有形事物上的神秘性，而以道家的“无”来担当易道全部的神明内涵。他反对汉易通过对象数的有形运用去把握神明，更多的是采用“显微阐幽”的方式去获得某种领会，从而以义理的简明形式摆脱了汉易象数之学的繁琐和穿凿。虽说其“扫象阐理”的面目似乎少了许多神秘的附会，而更

① 参见王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第312～313页。

多地呈现出某种现代哲理的特征，但在神明易道的精神主旨上，其与汉易之学完全是一脉相承的。王晓毅先生以王弼易学“承认《易经》六十四卦后面存在着神秘的宇宙力量”始，通过论证“这种神秘的力量仅仅是无为的存在，完全通过六十四卦所模拟的社会人事表现出来”，最后以“分析主客条件，采取正确的处世方针，掌握自己的命运，争取光明的前途”而终，[①] 这不能不说是西方那种追求客观认识规律的理性传统影响太强大了的缘故。

由此可见，王弼的贵无论在道家的“无”与易学中的“道”之间进行了新的整合，并成功地超越了两汉象数之学。一方面，老庄之学中的“无”是一种论说得相当充分的思想资源，“无”的玄妙性在老庄文本中那是不言而喻的，但这玄妙功用全在境界的体会当中，几乎没有什么可落实之处。而另一方面，《周易》卦爻的神明功用就实在得多，尤其是经两汉象数易学的推衍之后，似乎还可以实在地进行把握，但要真正论说起来又不免艰难。正是在这种情形下，王弼借重于老庄之学中“无”的思想资源，来论说易道的神明功用，既使“无”的玄妙性落实到了《周易》卦爻的神明功用上，又使得易道的神明论说获得了理论上的高度。通过这样一种理论上的重构，王弼便借重“无”的神妙功用来收敛易道的神明，有力地排斥掉了汉易赋予在有形象数上的神明性。他反对汉易通过对象数的有形运用去把握神明，更多的是采用“圣人之意”的路径去获得通达，从而以义理的简明形式摆脱了汉易象数之学的繁琐和穿凿。当王弼以道家的“无”来承担易道全部的神明时，虽说其“扫象阐理”的面目似乎少了许多神秘的附会，却并不意味着其所揭示的易道精神更靠近理性的规律形态。

本章大体上对《周易略例》中的四篇内容做了一次新的解读，这四篇内容也基本上可以代表《周易略例》的整体思想。限

---

① 王晓毅：《王弼评传》，南京大学出版社1996年版，第304～305页。

于篇幅，其余三篇就不再涉及。在现代学术理念背景之下，尽管有的学者会偶尔指出，“人们常说王弼所求之体是一种抽象的思辨的本体，实则不然。由六十四卦的卦义所构成之体乃是《周易》哲学中的那个包括自然和社会在内的生生不已的整体，也可以说是充满着活泼生机的自然和社会本身”,① 但真正阐述起来，就很难让现代理性照顾到所谓“生生不已的整体”，王弼的贵无论终究容易滑向一个抽象的思辨本体。尽管王弼易学确实少了许多汉易传统中的那种神秘附会，更容易让现代学者从抽象的哲理层面做出疏解，但王弼易学确实笼罩在另一种甚至更为深重的神秘氛围当中。当然，《系辞》文本所论易道的幽微深义，在王弼的《周易略例》中也得到了更为精致和细腻的阐述，可以说是达到了应有的理性高度。《周易略例》中的易道继续交织在神明的氛围之中，由此影响到魏晋时代的精神生活世界。

① 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社1991年版，第213页。

第四章　韩康伯《系辞注》研究

韩康伯在王弼易学的精神主旨之下，完成了对《系辞》等传的注解。就对《系辞》解释的视域而言，王、韩易学之间无疑是一脉相承，但韩康伯显然更倾向于将道家的玄奥之学植入到易道的神明之中。可以说，经过深度老庄化的韩康伯易学无改于其玄奥幽微的氛围，韩康伯的《系辞注》也就是对神明易道所做出的又一次诠释。

一、玄　理

魏晋玄学时期的韩康伯易学通常被归为王弼派易学一系当中，并一同定位为魏晋玄学家对《周易》的解释。当时王弼注解《周易》未及《系辞》等传，韩康伯则承接补充，孔颖达又将两人注解合收于《周易正义》当中，王、韩易学之间的紧密传承即此可见一斑。韩康伯易学作为对王弼义理易学的一种继承与发展，其易学既具有义理特征，同时也是一种玄学理论。义理作为一种与象数相对峙的立场，韩康伯是在继王弼之后，继续反对魏晋以来的象数派易学，成为义理派易学的代表人物。王、韩义理易学并不完全与象数相隔绝，就两者之间的关系而言，义理就是象数的本质，或者说《周易》就是通过卦爻象数来表达事物背后的义理。同时，这种义理又以“无”的内涵从本体论的高度获得阐释，与魏晋玄学之风相称，义理易学由此也成为一种玄学理论。尽管这样一些定论是魏晋思想史上的基本常识，但这并不意

味着“义理”的内涵就获得了很好的疏解。由于义理与象数之间的对峙，十分符合深奥的唯理哲学对粗糙的经验迷信的反对这一现代理念的需要，义理作为一种反动于象数的面目不免过于吸引了现代学者的注意，于是“义理”就想当然地处理为一种颇具现代哲理意味的抽象化或本质化之“理”。“义理”就在这种现代学术理念的观照之下，获得了一种高贵的身份，却不幸掩盖了其本来的思想脉络。

在韩康伯的《系辞注》文本中，最受现代学者注目的就是一句“八卦备天下之理”。并且这一句常常与王弼所言“物无妄然，必由其理”联系起来，为现代学者所高度重视，理由无非是与概括了某种易理或者表达了某种易学观相关。韩康伯的注解原文为：

> 夫八卦，备天下之理而未极其变，故因而重之以象其动。用拟诸形容，以明治乱之宜，观其所应，以著适时之功，则爻卦之义所存各异，.故“爻在其中矣”。①

对此，朱伯崑先生的解释是，“八卦之象已备天下之理，但还不能穷尽事物的变化，所以重为六十四卦，每卦六爻用来象征事物变动之理，以明人事治乱之义以及因时而动的功效，……总之，认为卦象和爻象是用来表达天下之理及事物变易之理的”。②现代学者寻求一种表达客观认识规律的愿望太强，而扣在字面上所做出的解释却显得似是而非。其实类似于“八卦之象已备天下之理”的说法本该是科学理性所无法容忍的，区区八卦的几个符号，能揭示出什么必然的变化规律出来吗？认识理性要么认定其为一种神秘而不愿触及，要么就断定其为一种迷信而加以嘲弄。而且，在现代学术语境当中，“理”就是指现象之后的本质，变

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第556页。本书所引韩康伯的注文，均用此版本。

② 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社1986年版，第291页。

化背后的必然，"备天下之理"等于就是表达出了所有变化的必然规律，当然就穷尽了所有的变化。而"已备天下之理"，又"还不能穷尽事物的变化"，这依逻辑规则来看，显然还是矛盾的。可见，光在字面上做解释是不够的，深入分析过后就会发现其中的漏洞。问题无疑就出在现代学者对文本中的"理"字会错了意，应该回到魏晋时代自身的思想脉络当中去寻求理解。

不过，将韩康伯的"备天下之理"与王弼的"物无妄然，必由其理"联系起来，倒还是富有启发的。在王弼的《周易略例》当中，虽说"理"字也仅出现这一处，却受到了现代学者的高度关注，诸如"万事万物之运动变化不是盲目的，而是遵循必然之理的"① 就代表了十分典型的现代解释。不过，此处的"理"大概并没有获得这种抽象认识的高度。王弼在《乾卦·文言》中注曰："夫识物之动，则其所以然之理皆可知也"，邢璹注解云："天下之众皆无妄，无妄之理，必由君主统之。"② 结合到《周易略例》的文本，其后云"统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑"，即可见"必由其理"还是指"一"对"多"的统制，王弼以主爻象征君主，邢璹则直接以君主言。对于"物无妄然"来说，"必由其理"即是万物众多却都有相应的"一"来统制。诚然，"一"对"多"的统制也可能就是表达了一种本质与现象之间的关系，就像西方哲学史上一般与个别之间的关系一样，而邢璹言君主统众不过是这样一种关系的类比。这也是一种很常见的处理方式，当然有其合理性的地方。不过，易学中"一"对"多"的统制通常与象统万物紧密关联，这种意义到韩康伯的"八卦备天下之理"，就显得更为清晰，韩康伯注"八卦成列，象在其中"即云"备天下之象"。天下物象虽然纷然杂多，但无不由八卦之象所统制。那么，这种象与万物的关系，果然等同于西方哲学中的一般概念对个别现象的抽象吗？从思维方式来看，通常后者被称为西方哲学中的概念思维，那前者是否就是另外一种

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第593页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第593页。

思维方式，或者就可以被称为象思维?① 这就涉及到中西文化比较过程中一个相当核心的要素，本书无力阐述这一复杂的论题，但以一种不同于西方哲学中一般对个别的抽象方式，来处理象对万物的统制关系，至少是可以尝试的。

回到韩康伯易学上来，八卦所征种种之物象由《周易·说卦》所发端，经过汉易“以象生象”和“象外生象”的繁琐拓展，到韩康伯即谓“八卦备天下之理”当无不可。但八卦之象虽统制了天下物象，却只是一种静态的征象，而对于变动之象则未能体现。孔颖达正义曰“直是不变之备，未是变之备”即此义，故其后云“未极其变”。八卦相重而生六十四卦，于卦爻之间昭显出变动之象，故此即云“重之以象其动”。一方面，卦有否泰，以此形容“治乱之宜”；另一方面，爻位相应，由此彰显“适时之功”。这显然与王弼的“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也”“观变动者，存乎应”（《周易略例·明卦适变通爻》）之类的思想不无关联。通过这样的解读之后，韩康伯所言“夫八卦，备天下之理而未极其变，故因而重之以象其动”的思路就显得非常清楚了。与此相比，现代学者所提炼出“八卦备天下之理”的命题却未免有些刻意。可见，这里的“理”原指卦象对物象的一种统制关系，纷然杂多的万物因八卦的征象而获得条理。韩康伯以八卦的征象来表达这样一种静态的条理，而以八卦相重来体现万物的变动之象，其注《说卦》中“八卦相错”云“易八卦相错，变化理备”亦是明证。这就是说，在韩康伯的注解文本当中，“理”包含了静态性与动态性的不同涵义。张岱年先生似乎比较早地注意到了“理”的这种差别，他认为：“形式，可以说是理之较原始的意谓。常则或规律，可以说是理之主要哲学意谓。形式与规律，实亦相通，形式也可以说是一种规律，规律也可以说是一种形式。形式以静物言，规律以动态言。形式即一物结构上

① 王树人先生对此有专著进行论述，可参考《回归原创之思——“象思维”下的中国智慧》，江苏人民出版社 2005 年版。

之规律，规律即一物运动变化之形式。"① 不过，像"形式"和"规律"这样的现代概念所包含的内涵，与韩康伯文本中的"理"仍然不是一回事。如果以现代的理性眼光来看，"备天下之理"中的"理"还属于一种静态的归类性质，离"形式"所具有的一种内在本质的内涵显然还差距甚远。而"变化理备"中的"理"与现代哲理中的"变化规律"根本就是两回事，韩康伯屡言"理自玄应""穷理体化"之类，使得"理"显得幽微玄奥，与现代理性的明晰追求几乎就是南辕北辙。在韩康伯的《系辞注》文本中，"理"除了指八卦之象对天下物象的统制之外，就是指在六十四卦的卦爻之间对万物变动之象的呈显。万物都在变动之中，韩注曰，"有变动而后有吉凶"，这是符合《周易》的一个基本思想。不过，其云"得其会则吉，乖其理则凶""情顺乘理以之吉，情逆违道以陷凶"，吉凶被"理"所涵盖，不免导向道家的姿态，这在后文再详论。但此处"理"的具体内涵正是指卦爻之间昭显出万物变动之象，人事的吉凶即在于是否顺应了这种变动的机理。顺则吉，乖则凶，这大概就是韩康伯的一个基本姿态。

当然，按照通常的思路，"理"多半会作为一种抽象的哲学概念获得论述，并且往往会与另一更高抽象的概念"道"相比较。恰好韩康伯的《系辞注》文本中也提供了这样一种范例，如其云"夫物之所以通，事之所以理，莫不由乎道也"。看起来这里所表达的正是在"理"之外，还有一个"道"作为更高的哲学范畴出现。但让人疑虑的是，这里的"理"却是与动词"通"相提，而"事之所以理"中的"理"也只有作一个动词解才说得通。这就有点类同于王葆玹先生对《庄子·缮性》中"道，理也"的理解，他说这句"应解释为'道治理万物而使万物各得其理'。这'理'只能说是一个普通概念，很难说是哲学范畴"。② 这里的情形几乎完全一样，而且这种类比还有一个意外的收获，即通常所说韩康伯以老庄解易，这里也或许就有某种渊源。当

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第52页。
② 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第281页。

然，韩康伯的注解文本中，“理”主要还是作为名词使用，而且其哲学深度似乎不应置疑。其文本中还有另一处直接言及“道”与“理”，注云“其理弥约，则转近乎道”。这与老庄的渊源无疑更加明确，听起来与老子所言“法令滋彰，盗贼多有”（《老子》第五十七章）的思路完全一致。但这是否能给哲学范畴的层次划分提供更为有用的帮助却仍有疑问，因为这里的“理”如果揭示的是一种客观的变化规律，它要么本身就是简约的，似乎不存在“弥约”与“弥繁”的问题，至少与老子所反对的“法令”不能是一回事。事实上，既然可以通过“理弥约”而“近乎道”，这说明“理”在韩康伯那里更少一种有待揭示的规律式的客观性，而更多一些人为造作的法令式的主观性。当然，这里还需要进行更为认真细致的疏解，其所在文本的语段为：

> 夫《彖》者，举立象之统，论中爻之义。约以存博，简以兼众，杂物撰德，而一以贯之。形之所宗者道，众之所归者一。其事弥繁，则愈滞乎形；其理弥约，则转近乎道。《彖》之为义，存乎一也；一之为用，同乎道矣。形而上者可以观道，过半之益，不亦宜乎！

这是韩康伯对《系辞》文本中论《彖辞》的一种发挥。《系辞》云：“若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其《彖辞》，则思过半矣。”实际上，同样的阐释在王弼那里就进行过，《周易略例》的首篇就是《明彖》。王韩易学为何如此高度重视《彖辞》呢？《彖》在《系辞》当中有两个方面的涵义，《系辞》云：“彖者，材也”，又云：“彖者，言乎象者也”。即是说，《彖》一方面断义，另一方面又言象。王弼云“夫《彖》者，何也？统论一卦之体，明其所由之主者也”、“杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣”（《周易略例·明彖》）等等，就是发挥了《彖》的断义内涵而提出他的主爻说。这无疑为韩康伯所承继，但他没有忽视

《彖》的言象功能而指出《彖》“举立象之统”。即是说，《彖》虽言象却是言象之“统”，这完全符合《彖》的解易体例，《周易·彖辞》解经都是在言明卦象之后断一卦之义的。这便与《彖》论中爻之义、明一卦之体形成对应，共同导向“一以贯之”的归宿。

由此，所谓“其事弥繁”“其理弥约”，“理”与“事”的并论，其义还是相当具体而明确的。结合前文对“理”的内涵所做出的分析，可以发现“理”确实更与老子的“法令”相接近，这无疑是出于对繁琐的象数体系所做出的反动。自汉易以来至魏晋管辂、干宝等人，象数易学在用象方式上极度衍扩，演化出“互体之象”、“旁通之象”、“反卦之象”、“半象”、“权象”还有各种“逸象”等等，以及建立起用来揭示卦爻之间变动之象的卦气说、五行说、卦变说、爻辰说、月体纳甲说等等。无论是八卦之象对天下物象的统制，还是六十四卦对万物变动之象的呈显，象数易学建立起的庞大体系都过于附会和繁琐。韩康伯则借老子的思路，以“其理弥约”方式反对象数易学的庞杂和繁琐，从而获得“一以贯之”的简约体系。与此同时，“其理弥约，则转近乎道”其实也是一种走向玄奥的路数。因为就一种理性的把握能力而言，对“象”与“义”的表达愈加充分与具体，才愈显示出其可理解性和操作性。相反，强调对“理”的化约就不可避免地趋向玄奥，韩康伯注曰，“理必由乎其宗，事各本乎其根，归根则宁，天下之理得也”，只需“归根”就得天下之理，这与老子那“玄之又玄”（《老子》第一章）的口吻是完全贯通的。老子有云，“夫物芸芸，各复归其根”（《老子》第十六章），韩康伯就用到对抗繁琐的象数易学上面，同时将易理导入老子的玄奥之路。“伪弥多而理愈失，名弥美而累愈彰”，“理”在韩康伯这里作为一种与人为伪饰相对立的玄奥形象而运用得相当娴熟。而之所以能如此，也得益于韩康伯对“道”的改造，其注曰：“道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显，故至乎神无方而易无体，而

道可见矣。”以“无”称“道”，其道家特色自不待言。“在此儒家健动生生之道，变成道家寂然无体不可象名之道。”① “至乎神无方而易无体”则可见“道”，也是够玄乎的了。其“道”如此，其“理”亦然，两者作为哲学概念来区分抽象程度未免有些别扭，但在玄奥程度上明显地做出了高下之分。“道”是“无之称”，“理”则不然，只是“无形”而已。

理之“无形”倒是现代学者十分强调的一个特征，它表征出“理”区别于有形之物，上升到了无形的抽象观念。其与卦象蓍数相对峙，后者才是有形之物，属于形器的领域。这恰好能够对应于某种哲学形态当中的物质与意识，“理”作为抽象的观念属于意识的领域，毋庸置疑地该具备无形的特征。韩康伯有一条注似乎很明确地宣告了“理”的这一无形特征，可以用来表明“理”只是一种抽象的观念，其云“理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也”。不过，这种宣告未免过于浅显，观念的东西当然看不出形状来。尽管“不可以名寻”会让人有些费解，但置于“道可道，非常道”（《老子》第一章）的道家精神传统中就很正常了。只是要用这一资源来论证一种没有形状的特征，又未免有杀鸡用牛刀之嫌。实际上，“理”的无形特征决不至于是用来表明一种区别于有形之物的抽象观念，这里的注文“理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也”也其实是接着对“几”的阐释。前面已经注曰“几者，去无入有”，后面的“理而无形”是紧随其后的解说。楼宇烈先生用句号将其断开，是不正确的。② 而以“无形”解说“去无入有”的“几”，正说明“无形”之义深矣。韩注曰，“极未形之理则曰深，适动微之会则曰机”，“未形之理”有如“动微之会”，其形无，正如其动微，玄机四伏，幽深难测，此之谓无形之理也。孔颖达疏韩康伯的“不可以形诘”云：“杳寂不测，无形无体，不可以物之形容所求而穷诘也。”可见“无

① ［朝鲜］金忠烈：《王弼注易的观念造诣》，载《周易研究论文集》（第二辑），北京师范大学出版社1989年版，第233页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第563页。

形”实是一种玄机，比起有形之物来，自然是神秘莫测。韩注云：“造之非我，理自玄应，化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。”无论是“玄”还是“冥”，要“况之”就是“神”。但“玄应”是“理”，“冥运”是“数”，两相比较，后者似乎好理解一些。或许是得益于古希腊哲学中的“数”本体论，也毕竟“数”的内涵要明确一些，体会一下它以某种神秘的方式自我运行似乎还有点可能。但“理”的“玄应”是怎么回事？是否应该借助于古希腊哲学中的“理念论”来获得理解？这里的“理”具有某种观念的实体性而可以自我演绎吗？实际上，对于“数”而言，置于易学史内部的思想脉络来理解，要比借助古希腊的“数”本体论切实得多。具体到易数而言，原本就指某些特定的数字，比如九六之数、大衍之数等等，其在万物的生成之中是有着特殊意义的。“理”的情形也完全一样，如果以一种观念的东西去把捉，就会不着边际。在《周易》六十四卦的卦爻之间，天下万物的变动之象都会在其中获得呈显。由此万物的生成和变化，虽无造物主的安排，却都会有其自身的机理，而不会陷入混乱之中。可见，“理自玄应”还得从卦爻之间所呈显的变动之象去理解，在卦爻之间昭显出变动的机理，万物的变动必定要自然顺应。否则，“乖其理则凶”，后果或许就不堪设想。当然，所谓“玄应”更多地还是充满了神秘的玄机，很难像柏拉图的理念论那样去获得一个明晰的把握。对于韩康伯而言，“夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照”，“理”的玄奥归宿注定了对“理”的把握只能以老庄的资源来打发掉。“穷理入神，其德崇也；兼济万物，其业广也”，“穷理”便是“入神”，与“兼济万物”一道，便是个圣人的德业。对于这种“理”，当然只能用“体”，所谓“体神而明之”是也。若能做到“体”理，必定有意想不到的结果，故韩康伯云，“体与理会，故不言而信也”，其中的玄机大矣。当然，“理”的“玄应”之功还得来自于“道”，韩注云，“至虚而善应，则以道为称”，“道”以其“至虚”故善顺应，大概“理”亦有此之功用。

尽管“理”在韩康伯那里显得幽微玄奥，但它无疑又是极其简易的。魏晋玄学的简约之风是众所周知的，唯有简约才能走向玄远，艰深晦涩的思想可以很广博，却必定玄远不起来。韩康伯的易简之理既在情理之中，亦有自身的思想脉络。《系辞》云：“易简，而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”韩康伯注曰，“天下之理，莫不由于易简，而各得顺其分位也”“极易简，则能通天下之理；通天下之理，故能成象并乎天地”。“易简”的用语虽然直接源于《系辞》，但其内涵却并不见得相同。韩康伯注《系辞》中“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能”云:“天地之道,不为而善始,不劳而善成,故曰易简。”《系辞》以“乾知大始”为“易”，韩康伯却注成“不为而善始”为“易”，其间的内涵尽变。《系辞》云，“夫乾，确然示人易矣”，又云，“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险”，乾以其“确然”“至健”“知险”而具“易”德，这与“不为而善始”的淡泊形象完全相反。乾的刚健形象显然无法置换为“不为而善始”的内涵，就《系辞》而言，“易简”之德并非“简易”的内涵可以表达的。① 但在韩康伯这里，玄奥的易理崇尚的正是“不为而善始，不劳而善成”乃至“寂然无为”的简易之风，而由此通向玄远之境。天下之理因其易简而“顺其分位”，“顺”也就是前文所说的“应”，所谓“理自玄应”，“玄”亦不离易简之类。“位”就如同“象”，韩注《系辞》“成位”即为“成象”，孔颖达则疏云，“成位况立象”，可见是如此。由此“顺其分位”还是离不开“象”，无论是八卦象天下之物，还是六十四卦象万物之动，顺应此象即得天下之理。反过来，通天下之理，亦可成此象于天地之间。可见，其法则“易简”如此，却丝毫不减其“理”之玄奥。韩康伯的易简之理也就玄奥之理，即此“玄理”便是通常所谓韩康伯承继于王弼的义理之学。

“玄理”在牟宗三先生那里是一个与“才性”相对应的概念，

---

① 参见丁四新：《“易一名而含三义”疏辨》，载《中国哲学史》1996 年第 3 期。

他认为魏晋时期谈论才性与谈论玄理既是两个不同历史阶段发生的事情，同时，“自学问言之，才性名理尚是初级的，而玄远之理则是高级的。”① 这种划分来源于更早的刘大杰先生，他在论及魏晋时代的清谈时，曾划分为名理派和玄论派，认为前者是论人物才性，攻老排庄，后者“所谈论的问题是《易象》，是‘无为’与‘无名’”。② 两种划分的差异在于，名理派与玄论派有各自明确的谈论对象，却不是发生在不同的历史阶段，也没有呈现出低级与高级之分。牟宗三先生显然更愿意提升“玄理”的哲学高度，而从谈论的对象来看，这种提升还是不无道理的。以《周易》和老庄为谈论对象的玄理派，完全可以区别于人物才性的谈论而获得更高的哲学提升。将韩康伯易学定位于一种玄理之学基本上是没有问题的，但是否一定要定位为一种本体论的哲学来获得中西哲学的比较，就未必不可以置疑。由“玄”字的疏解可以对玄理之学的内涵有个初步的印象，牟宗三先生曾讲过：“玄是深奥的意思。天地玄黄，玄者黑也。水本来很清，一点不黑，为什么看起来黑呢？因为深嘛。”他的立论是：“玄思比一般的逻辑思考高一层，比科学真理高一层。”③ 虽然牟先生以此论中西哲学的高低未必确当，但至少他对“玄”的内涵还是体会得很深的。通常诸家所论玄学本体论就未能充分体察到“理”的这种玄奥幽微，而武断地往一种本质性和必然性的规律方面靠。与此相关的还有对“义理”一语的运用和理解，“义理”往往与“象数”相对而相当于更具现代哲理的意思。这种运用过于惯常，以至于不免忘记了“义理”在魏晋时代其实还有着自身的思想脉络。“义理”一词连用最早出现在《礼记·礼器》当中，其云：“忠信，礼之本也；义理，礼之文也。”此处的“义理”应指社会政治层面上的法理，《汉书》所云“阅天下之义理多矣，明于国家之体”（《汉书·文帝纪第四》）中的“义理”其义相当，都是社会政治

---

① 牟宗三：《才性与玄理》，台湾学生书局 1997 年版，第 75 页。

② 刘大杰：《魏晋思想论》，上海古籍出版社 1998 年版，第 188 页。

③ 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 4～5 页。

层面上的规范体系。《汉书》另一处云："初《左氏传》多古字古言，学者传训故而已，及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉。"（《汉书·楚元王传》）这里的"义理"与"章句"相对，其涵义已经运用到了文本层面上，意为一种"经义名理"。如上文所示，在王弼的《周易略例》当中，"理"字仅出现一处，"义理"一词连用则更无一处出现。王弼用来反对汉易象数的内涵是用"意"字来表达的，所谓"得意忘象"是也。当然，这并不妨碍后人用"义理"来表达与"象数"相对的易学内涵。不过，受启于《汉书》中的"义理"与"章句"相对，并考虑到"义"字在王弼的《周易略例》中大量运用时十分明确地指向"卦义"的涵义，那么认为与"象数"相对的"义理"应指一种"卦义名理"当大致不差。这种定位又与牟宗三先生所称的"才性名理"的思想脉络相一致。当然，"卦义名理"还只是以《周易》中的卦义为对象，而在王弼那里还有一个老学部分，其以刘大杰先生所称的"无名""无为"为谈论对象，当称为玄远之理。到韩康伯这里便不再有两者的区分，"卦义名理"也就是玄远之理，两者统一为玄理之学。由此可见，韩康伯的义理之学终究还是指一种玄理之学，其"理"之玄奥幽微，由上文的分析即可见其大端。

二、神　化

韩康伯的"玄理"既然幽微难测，就离不了会以"神"来称之。这是有传统的，《系辞》云，"阴阳不测之谓神"，《孟子》亦云，"圣而不可知之谓神"。一旦到了某种不可测或不可知的高度，就只能以"神"来相称了。可见，"神"的内涵颇为微妙，原本就是不可测或不可知的境地，却要以某种科学理性来分析和把握，这未免十分危险。当然，古代语境当中的"神"指陈颇丰，并非都指这种微妙的境地。如在中西宗教文化比较当中涉及

得最多的“人格神”，古代典籍当中便多有出现。如“以祀天神”（《周礼·大司乐》），即谓五帝及日月星辰之神，或者“山陵川谷丘陵能出云为风雨，皆曰神”（《礼记·祭法》）等等。不过，“神”在更多的时候是与“形”一起获得现代学者的考察，这无疑是由于符合形体与精神这对所谓对立统一的范畴的缘故。正是在这种形神观的视域下，“神”所指人的精神这一内涵获得了最为充分的考察。这在古代典籍当中无疑也是有范例的，如“女神将守形”（《庄子·在宥》），“形具而神生”（《荀子·天论》）等等。但如果过分钟情于这一内涵，就有可能受到蒙蔽。有的学者在梳理“神”这一概念时，一上来就讨论先秦时期的“灵魂不死”，将“神”等同于灵魂的问题，而批判所谓唯心主义的形神观。这种做法显然无助于展开对“神”的深度疏解，作为人的精神或灵魂只是“神”的众多内涵之一。单纯停留在形体与精神或物质与精神的框架中进行讨论，就会掩盖掉其他更多的内涵。张岱年先生就曾经指出过，所谓神“还有更深一层的意义，不仅指人的精神，而是指天地的一种状态、自然界的一种奇异的作用”。他将“神”分为个人的神和“超越个人而存在于天地之间的精神”，同时认为“‘神’除了指神灵和精神作用之外，还有另一意义，指微妙的变化。这一意义的神往往与化相连并提，合称神化”，并指出“以‘神’表示微妙的变化，始于《周易大传》”。①大体说来，张先生概括出了“神”的几个主要方面的内涵，尤其是认为“神”表示微妙的变化而始于《易传》，直接关切到了本书的主题。应当说，《易传》言“神”颇为丰富的，朱伯崑先生还专门概括出其中“神”的涵义：“一是指天神、鬼神、神灵，如观卦《彖》所说‘圣人以神道设教’，《系辞》所说：‘天生神物，圣人则之’；《说卦》所说：‘幽赞神明而生蓍’。二是指变化神速，如《系辞》所说：‘唯神也，故不疾而速，不行而至。’三是指思想上有深刻的领悟，如《系辞》所说：‘神而明之，存

---

① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1989年版，第95～97页。

乎其人。’四是指事物的变化、神妙莫测。”① 看得出，朱先生还是比较看重“神灵”这一层涵义，而只是提到了神妙莫测的变化这一内涵。但二与四的划分不够规范，很难将变化的速度与“神妙莫测”划分开来，而所谓“深刻的领悟”也不如说是“神秘的领悟”。变化如果没到“神妙莫测”的程度，就不至于“不疾而速”，也不需要“神而明之”。《周易》是言“变化”的书，变化而至高深莫测的程度而称之为“神”，应当是很自然的事。就如同《孟子》称“圣而不可知”为神，《周易》称变化而不可测为“神”是一样的道理。《系辞》云“阴阳不测之谓神”，“阴阳不测”即谓变化不可测。张岱年先生以“神”言不可测的变化始于《易传》，是很有见地的。韩康伯注“阴阳不测之谓神”做了非常大的发挥，也集中表达了他对《系辞》中“神”的理解。其注云：

> 神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘者也，故曰“阴阳不测”。尝试论之曰：原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于太虚，欻尔而自造矣。造之非我，理自玄应，化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。是以明两仪以太极为始，言变化而称极乎神也。夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照。至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名。盖资道而同乎道，由神而冥于神者也。

“神也者，变化之极”，大概也就是说“神”是指一种变化的最高境地罢，似乎只是将《系辞》中的涵义表达得更直白了。张岱年先生说“韩氏以‘变化之极’解释‘神’，基本上是正确的”，② 应该就是基于这种理解。不过，遍观韩康伯的《系辞注》

① 朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社 1986 年版，第 93 页。

② 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 97 页。

本,其对“极”字的运用似乎特别钟情,不但出现了多处,可能还赋予了某种特别的哲学涵义。其注“太极”云:“太极者,无称之称,不可得而名,取有之所极,况之太极者也。”所谓“有之所极”,这一“极”恐怕就超越了“有”,否则就“况”不了“太极”。或云“必有之用极,而无之功显”,一到“极”处,就会出现某种超越。此处的“极”或许需要做类似的处理,这从其后所言“妙万物而为言,不可以形诘者也”可以看出。“妙万物而为言”是《周易·说卦》中的话,原文是“神也者,妙万物而为言者也”。韩康伯注此云:“于此言神者,明八卦运动、变化、推移,莫有使之然者。神则无物,妙万物而为言也。则雷疾风行,火炎水润,莫不自然相与为变化,故能万物既成也。”韩康伯于《易传》中此两处“神”注,其涵义完全相同,都是发挥“不知所以然而然”的思想。孔颖达于此疏云:“八卦运动,万物变化,应时不失,无所不成,莫有使之然者,而求其真宰,无有远近,了无晦迹,不知所以然而然,况之曰神也。”可见,韩康伯的两处注义都是强调万物变化未有“使之然者”,而以“神”况“不知所以然”。不过,与《易传》中的思想相比,韩康伯赋予“神”的内涵已经发生了某种变化。根据孔颖达疏云“然则神也者,非物妙万物而为言者”,此处句读为“神,则无物妙万物而为言也”应当确切一些。从“妙万物”到“无物妙万物”,显然是韩康伯所刻意增益的。“道”是“无之称”,“太极”是“无称之称”,“神”则是“无物妙万物”,这种思想脉络是完全相统一的。韩康伯谓“妙万物”而“不可以形诘”,正是“无物妙万物”的意思。由此,其谓“变化之极”的“极”就仍有某种超越的涵义在里头,意指自无物而万物的神妙变化。如果说《系辞》中的“阴阳不测之谓神”是谓万物的层面,其自阴阳始的“不测”变化亦是言有物,韩康伯在此注中则着意自无物而言,故以“变化之极”称自无物而有物的变化。结合后面的注文来理解就会显得更加明白,其后云“是以明两仪以太极为始,言变化而称极乎神也”,就点明了此处是要论述阴阳两仪是自太极始,

而“太极”在韩康伯那里是“无称之称”，已经被道家的“虚无”来称解了。与此相应的变化无疑就是自太极而两仪的“神”化，这里又是以“极”字来表达。称自无物而万物的变化为“神”，是出于这种变化没有一个“使之然”者，而是“独化于太虚，欻尔而自造”。“理”或是“数”，均是自“应”自“运”。强调没有一个“使之然”者，这是中国古代思想的传统。大概承认一个“使之然”者，或者类似于西方文化中的造物主或第一推动者，这个“使之然”者就会收归所有神秘玄奥的成分，其自身倒是变得异常神圣而强大了，但万物的变化过程恐怕就会丧失神妙性而变得明晰起来。这或许就不利于中国古代思想传统的气质，像韩康伯紧接着说“穷理体化，坐忘遗照”之类，就会没有着落，所谓“资道而同乎道，由神而冥于神者”的境界就更无从谈起。这也进一步可以表明，韩康伯以道家的精神资源将《系辞》或是《易传》中“神”的内涵做了某种改变。其注云“不思而玄览，则以神为名”，与注文中其他地方对“神”的阐释一起，从另外的角度更加丰富了“神”的精神内涵。

如果只是“言变化而称极乎神”，那还是在《系辞》的思想范围之内。当韩康伯注云“不思而玄览，则以神为名”时，就不是《系辞》原有的思想可以囊括的。《系辞》固然亦云“易，无思也”，但重点还在“玄览”上面，这就得回溯到《老子》的文本当中。《老子》王弼本第十章曰：“涤除玄览，能无疵乎？”其与“爱民治国，能无知乎”之类一起道出，虽说也不是稀松平常的事，但究竟还用不着以“神”指称。王弼注云：“玄，物之极也。言能涤除邪饰，至于极览，能不以物介其明，疵其神乎？则终与玄同也。”① 王弼以“极览”解“玄览”，强调不以物相扰，大概是指“览”的一种最高境地吧，提到的“神”显然只是个体层面的。不过，韩康伯所云“不思而玄览，则以神为名”，显然还是从王弼那里得来的，这可以从“极”字那里获得线索。孔颖

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第23页。

达疏云“谓不可思量而玄远，览见者乃目之为神”，这又是渊源于河上公注，其注曰“心居玄冥之处，览知万事，故谓之玄览也”。只是一个疏韩注，一个注《老子》，结论有所不同而已。不管如何，韩康伯将“玄览”的主体目之为“神”，是属于其思想的独创无疑。这可以从另外两处注文获得支持，其注《系辞》“精义入神”云，“精义，物理之微者也。神寂然不动，感而遂通，故能乘天下之微，会而通其用也”，又注“几者，动之微”曰，“几者，去无入有，理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也。唯神也不疾而速，感而遂通，故能朗然玄昭，鉴于未形也”。在这两处注文当中，对于“神”的一些关键用语无疑还是来自于《系辞》，甚至与《系辞》中的一段十分类似。其云：

> 易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。

然而，如果仔细考究一下两者对“神”的理解，就会发现韩注与这一段文本有一个非常关键的区别。尽管《系辞》亦言“无思”、言“寂然不动”、言“感而遂通”，但其主体是“易”而不是“神”。其云“非天下之至神，其孰能与于此”，此所谓“至神”恰恰只是对“易”的一种形容。其后所云“不疾而速”之类，显然也是就“圣人”而言，“神”与“深”、“几”一样是用来形容“圣人”的。韩康伯于此注曰，“至神者，寂然而无不应”，这还可能是承《系辞》而言形容“易”的神妙。但其注云“神寂然不动，感而遂通”以及“唯神也不疾而速，感而遂通”，就只可能是以“神”为主体而言的。而这与“不思而玄览，则以神为名”的界定完全相统一，并且神能“朗然玄昭”，鉴于未形之“几”，就相当于是“玄览”的功用。“神”能览见从无入有

之“几”，这与前文所论“神”指“无物妙万物”的变化过程显然也是相应的。这表明“玄览”的功用并非空穴来风，它不是韩康伯所任意赋予的，而是有着自身清晰的思想脉络。《系辞》有云，“知几，其神乎”，“神”就已经具备洞察几微的功用，但仅仅用了一“知”字。韩康伯则不然，其承道家的思想资源，大胆断言神以“朗然玄昭”，而鉴未形之“几”。其又谓神“乘天下之微，会而通其用”，“微”与“几”是同一层面的涵义，《系辞》云“几者，动之微”，可见表达的不过是一个意思。总之，从无入有这个过程是韩康伯着意用“神”来刻画的，一方面是描述这种微妙的变化，另一方面是微妙地呈现这种变化。“变化”仍然是“神”的精义，“神”所表达的就是“神化”的内涵，故韩康伯曰“穷变以尽神”。

“穷变”可以“尽神”，此处的“尽”对于“神”而言表达一个什么样的涵义，似乎很难把捉。类似的用法还有“入神”或是“体神”，不同的用语之间大概难以获得一个明确的区分。时下通常的做法无非是冠以现代认识论的名号去强加分析，然后得出一个“神秘的直觉主义”之类的结论来。实际上，类似于“穷理”“尽性”“体道”“入神”的表达，在中国思想史的传统当中是相当常见的，不同动词与对象之间的配置并无严格的一一对应的关系，但也不是可以随意置换的。这应当可以作为一个专门的课题来研究，笔者仅仅指出，《系辞》既已云“精义入神”“穷神知化”之类，韩康伯的这种用法显然是延续了传统。无论是“尽神”“入神”还是“体神”，其表征出对“神”的某种把握是明白的。既然极其神妙的部分并不收归于一个万能的造物主而设立出一个禁区，如西方宗教传统中对上帝的不可知论，这种神妙就必定是要为人所把握的。通过中西文化的比较表明，以不可知的上帝来承担这种神秘性，确实有利于人类认识对象的明晰性和科学性。在古代中国的思想传统当中，以现代认识论看来不过是一种经验积累的过程，却往往到高峰处显得出神入化。而作为一种精神境界的提升，本身就是始终纠缠在神妙莫测之中，无疑会

让明晰的认识论者感到深为恼火。不过，尽管古人声称可以在这种神妙莫测的过程中走向玄远之境，但人的认识果真要担当起这种神秘性，在历史实践当中恐怕更多的是要遭遇难以负载的沉重。既然把握的对象是如此的神妙或玄奥，可以想见把握起来也就不免艰深难测。对于这种把握的言说或许可以显得简洁明快，诸如“穷变以尽神”、“穷理入神”或是“体神而明之”之类，寥寥数语便做出了交代。但这不过是一种词约义丰的障眼法，其后更多难以言明的高深莫测或许还得靠自己去慢慢体会。韩康伯的手法只是古代思想传统中的一个小小的缩影，要对这种传统做出一个合乎现代理性的明晰疏解，大概不是十分明智的选择，至少是本书所无法胜任的。韩康伯注文中的“神”微妙难测，这与其“理”所充满着的玄奥幽微是完全对应的。韩康伯继王弼之后所注《系辞》，易道在其文本当中尽管被深度老庄化，但却无改于其神明的氛围。

三、象　数

韩康伯易学尽管是以义理之学的面目出现，但其对《周易》当中的象数问题必定也是绕不开的。汉代易学所建构起来的庞大的象数体系，被王弼扫落之后，也还有一个《周易》文本当中的象数需要面对的问题。可以置汉易所发挥的种种复杂的象数内涵而不顾，却至少得给《周易》中的象数安放一个恰当的位置。在王弼那里，“得意忘象”成为他扫落象数的一个里程碑式的学说，但他的“意”是要通过象数而获得的，这也恰恰表明象数的地位在他那里并不低微。同样地，韩康伯在他的《系辞注》当中，也必定要面对《系辞》文本中的象数问题，并对象数的位置做出一个相应的处理。

象数与《周易》的结缘得从《周易》定位为一种筮占之书说起。最初的占卜系统包括龟卜和筮占两大类，分别对应于龟象与

筮数。这就是说，龟卜是运用象的卜法系统，而筮占则是运用数的筮法系统。这可以从《左传》所云“龟，象也；筮，数也”（《左传·僖公十五年》）看出一些端倪。当然这种划分并不是严格的，但卜和筮两种占卜系统并存的状况则确凿无疑，可见于先秦多种典籍的记载。《周易》通常被认为是属于比较成熟的筮法系统，却体现出占卜系统当中象与数的高度结合，一方面是筮数运用得相当发达，另一方面卦爻之象也相当整齐规范。作为一种筮占之书，对《周易》中象与数的理解都离不开与筮法相结合，而筮法过程中的神秘性也全由这种象与数来承载。如卦爻之象在原初意义上应该与龟卜的兆象是有关联的，即便是从数字卦演变而来，“象”的涵义仍与征兆之象脱不开。但如果根据《系辞》所云,“易者，象也；象也者，像也”，以动词“像”来释“象”，意味着卦爻之象脱开了粗糙的征兆之象的形式，而与丰富的万物之象相挂搭，其内涵获得了前所未有的拓展。而作为一种筮数的原初含义，“数”的内涵在《系辞》当中也有充分的发挥。“天地之数”和“大衍之数”的确定已经超出筮数的涵义，在万物的生成当中还有着特殊的地位。《系辞》所谓“极数知来”“错综其数”之类，意味着不仅仅只是对筮数的一种运用。另外，如果八卦的确是从先前的数字卦演化而来，那么象与数在《周易》卦爻之间基本上就是一体化了。《系辞》云，“极其数，遂定天下之象”，在象与数之间已经难以相互分开。众所周知，两汉期间对《周易》象与数的发挥已经走向了极端，陷入到了繁琐和附会的地步。王弼承接《系辞》中“圣人立象以尽意”和《庄子》文本中的筌蹄之喻为思想资源，提出他的“得意忘象”之说来作为对两汉象数易学的反动。王弼所云“言者，象之蹄也；象者，意之筌也”（《周易略例·明象》）表明，《庄子》中的思想资源紧密地整合到《系辞》当中，“言”与“象”并没有脱离开《系辞》中的思想脉络。与此相比，韩康伯虽承王弼的立场继续反象数，而且也是借用老庄的思想资源，他在进一步有所推进的同时，却似乎没有处理得同样周密。韩康伯的《系辞注》中有一段

注文表明了这一点：

> 夫非忘象者，则无以制象；非遗数者，无以极数。至精者，无筹策而不可乱；至变者，体一而无不周；至神者，寂然而无不应。斯盖功用之母，象数所由立，故曰非至精、至变、至神，则不可得与于斯也。

这一段文本也比较充分地表达了韩康伯对象数的基本看法。注文中的“遗数”可以通过“忘象”来获得理解，这是承接了王弼对象数的见解。而“极数”亦可借“制象”来理解，这里就包含了韩康伯的某种创见。根据王弼的“得意忘象”说，或者是得意了就可以忘象，或者是忘象了才能得意，而无论哪一种情况，都得不出“制象”的涵义来。如果说王弼的“忘象”是围绕着“得意”所开展的，那么在韩康伯这里就出现了某种变化。“非忘象者，则无以制象”的另一种表达就是“制象在忘象”，这与王弼的“得意在忘象”既有某种呼应，但区别也十分明显。“得意”是王弼易学中展开得很充分的核心概念，韩康伯的“制象”大概很难并论。与“制象”一般的“极数”倒是另有一处论及，其注《系辞》天地之数云：“易以极数通神明之德，故明易之道，先举天地之数。”大体说来，“制象”与“极数”总是与通神明、明易道相关的，这与王弼的“得意”倒也相差不远，尤其是从忘象、遗数而至易道这一理路而言，并无二致。不过，“制象”和“极数”究竟还是多出了一层，而且意思并不十分明朗。孔颖达于此疏云，“凡有形象者，不可以制他物之形象，犹若海不能制山之形象，山不能制海之形象。遗忘己象者，乃能制众物之形象也”，“若以数数物，则不能极其物数。犹若以万而数，则不能苞亿，以一亿而数，则不能苞千亿万亿。遗去数名者，则无所不苞。是非遗去其数，无以极尽于数也”。根据孔疏来理解，意思倒是清楚了，而且看得出其实运用了《庄子》当中“物物者非物”的思想资源。但问题是，这样一来，基本上就可以与《周

易》当中“象”“数”的思想脉络相脱离了。实际上，“极数”在《系辞》文本中亦有出现，如上文所引“极数知来”“极其数，遂定天下之象”，韩康伯所云“非遗数者，无以极数”，与此基本就不相牟了。前者的“数”在《系辞》文本的思想脉络当中有特定的涵义，与“筮数”的内涵还是相关联的，但后者基本上就脱离了这种特定的内涵。原本“象”与“数”的观念并不必定发生在《周易》文本当中，尤其是“象”在老庄文本当中也是大量运用的。韩康伯注文中诸如“况之曰道，寂然无体，不可为象”之类，就完全是在老庄的意义上来使用“象”概念的，与征兆之象全无关联。其注云“幽明者，有形无形之象；死生者，始终之数也”，“幽明”在《周易》文本中可以与天地或昼夜相关联，却不大可能与有形无形产生什么瓜葛。有学者就认为，这由儒家“日月昼夜之刚柔相推而生的明暗之象，变解以老子无形有形之本体概念”。① “有形无形之象”的说法表明，“象”的内涵已经完全没有了与征兆相关的意义，而滑向了老庄的思想脉络之中。可见，韩康伯在推进王弼借老庄的思想资源来反汉易象数的时候，在思想脉络上是把握得不严格的。在《系辞》文本原有的思想脉络之中，易道的神明就由卦爻象数来获得呈显。如果“象”“数”的原有内涵完全发生改变，那么这种神明功用就可能从卦爻象数当中剥离出来。在韩康伯易学当中确实存在这样的倾向，而代之以老庄的玄奥之学。

当然，韩康伯如此注解也是有缘由的，据《系辞》原文所言，“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”，“无思”“无为”“寂然不动”之类，也俨然一副老庄的姿态。韩康伯由此注解，似乎只是延续了《系辞》的做法。但事实上并非如此，《系辞》虽言易“无思”“无为”，强调的还是“象”“数”自身的玄奥运作。所谓“夫易，圣人之所以极深而研几也”，“极深”和“研几”都是针对

---

① ［朝鲜］金忠烈：《王弼注易的观念造诣》，载《周易研究论文集》（第二辑），北京师范大学出版社1989年版，第233页。

象数运作所造就的玄奥变化而言。而在韩康伯这里，其云“斯盖功用之母，象数所由立”，强调的是“象”与“数”之所本。孔颖达疏“功用之母”曰，“言至精、至变、至神，三者是物之功用之母”，而象数就是物之功用，“由此至精、至变、至神所由来”，可见是旨在将象数归于其“母”，亦即其本。韩注另一处云，“圣人，功用之母，体同乎道，盛德大业，所以能至”，“功用之母”的要义即在于“体同乎道”，圣人与道合一，便是大本。至于“象”“数”，已经不再是圣人需要关注的中心。圣人“体同乎道”了，自然能“制象”“极数”。在《系辞》文本中，易之所能“寂然不动，感而遂通”，是与“受命如响”“极数定象”“极深研几”之类分不开的。但到了韩康伯这里，却可以“无筹策”，而只需“体一”即可“无不应”。总之，韩康伯在象数的问题上，更为接近老庄的思想，而偏离了《系辞》原有的思想脉络。不过，韩康伯亦有注云，“造之非我，理自玄应，化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。体神而明之，不假于象，故存乎其人”，“数自冥运”的说法就十分简明地描述出筮数那玄奥运作的形象，这说明韩康伯对这种玄奥幽微的传统还是体会得很深的。尤其是注文“极未形之理则曰深，适动微之会则曰机”表明，对于易道之神明功用，他并非把捉不到。只是站到了老庄的立场上后，更愿意以“体道”的方式跨越象数，所谓“体神而明之，不假于象，故存乎其人”即是。其注《系辞》中“几者，动之微”曰，“几者，去无入有”，就非常精妙地将道家的思想植入易道的幽微当中。直接与道冥合之后，对于易道神明性的把捉也就全在其中了。

韩康伯在象数问题上体现出的这种姿态，还更为直接地反映在他对吉凶的看法上。《周易》作为一种筮占之书，其文本就呈现在对人事变易的吉凶祸福状态的直接关注之中，而这种关注即便是在通常认为哲理化了的《系辞》文本中也有相当多的体现。正是在这种吉凶祸福状态的关注上，韩康伯与王弼十分明显地区别开来。前文已经论到过，在王弼易学那里，其对吉凶祸福的姿

态表现出强烈的关注。如王弼云“一时之吉，可反而凶也”、“寻名以观其吉凶”、“吉凶有时，不可犯也”（《周易略例·明卦适变通爻》）等等，尤其是从《周易略例》和《周易注》的整个文本来看，都可以充分表明《周易》文本中所呈现出人事中的休咎悔吝令他难以忘怀。而正是与此相比，韩康伯在《系辞注》中对人事吉凶所体现的就已经是另外一种姿态了。如前文所言，易学原本区别于道家思想，在于后者致力于揭示世间万物的变化之道，却对于具体人事的吉凶祸福漠然处之。虽然韩康伯亦言人事吉凶，如其注云，“顺其所同则吉，乖其所趣则凶”、“吉凶者，存乎人事也”、“有变动而后有吉凶”之类，似乎与通常的易学立场无异，实际上却是最终导向了道家的淡漠心态。其有注云：

> 贞者，正也，一也。夫有动则未免乎累，殉吉则未离乎凶。尽会通之变而不累于吉凶者，其唯贞者乎?《老子》曰“王侯得一以为天下贞”。万变虽殊，可以执一御也。

此注《系辞》文本中“吉凶者，贞胜者也”，对于“贞胜”的历代解释分歧相当大，但大体上可以分为两种倾向。一是力图以儒家的伦理姿态来化解对吉凶的关注，如李光地案云，“‘贞胜’之义，张子以为以正为胜，朱子以为二者常相胜，今玩文义当为以常为胜，盖天下容有善而遇凶，恶而获吉者，然非其常也，惠迪吉，从逆凶，乃理之常，故当以常者为胜”，基本上是以善恶的伦理姿态来超越吉凶的现实状态。一是以易学的思想脉络来诠释，如《集解》云，“阳生则吉，阴消则凶者也”，亦有今人所言，“或吉或凶，重在阴阳制约是否得宜”。[1] 当然，还有更为复杂的情形。孔颖达疏云：“贞，正也。言吉之与凶，皆由所动不能守一而生吉凶，唯守一贞正，而能克胜此吉凶。谓但能贞

---

① 陈鼓应，赵建伟：《周易今注今译》，商务印书馆2005年版，第648页。

正，则免此吉凶之累也。”看起来孔颖达的疏解与韩康伯的注文差别不大，但通常认为孔疏是在力图扭转韩注的道家立场。这倒是完全可能的，虽然同样是“守一贞正”，但关键是运用了哪一家资源中的“一”和“正”。孔子曰，“吾道一以贯之”（《论语·里仁第四》），又曰，“就有道而正焉”（《论语·学而第一》）。在这种思想脉络中的“守一贞正”，无疑就属于前面的第一种倾向。孔颖达的注疏内涵此处不予论证，但韩康伯所云“贞者，正也，一也”显然是运用了道家的思想资源，其引《老子》文本即是明证。所谓“万变虽殊，可以执一御也”，这基本上就是持守道家的那种“夫物芸芸，各复归其根”（《老子》第16章）的淡漠心态，由此即可“不累于吉凶”。

获得了这样一种思想脉络的背景之后，再来看前文所提到的韩康伯的注文“得其会则吉，乖其理则凶”“情顺乘理以之吉，情逆违道以陷凶”之类，就不难理解吉凶是如何被消解而导向道家的姿态的。如果说这还不够清晰的话，接下来的注文就显得异常鲜明了：

> 泯然同顺，何吉何凶？爱恶相攻，然后逆顺者殊，故“吉凶生”。

“不累于吉凶”或许还可以有儒家伦理姿态上的超越，但“泯然同顺，何吉何凶”就只剩下道家的淡漠心态了。《周易》所致力于揭示吉凶祸福的玄奥变化，这对于强烈关注人事变易的儒家是完全可以兼容的。但如果是对于动辄“齐万物”“泯是非”的《庄子》而言，人事变幻的吉凶祸福无疑是无足称道的，韩康伯一句“泯然同顺，何吉何凶”就将这种心态表露无遗。其后所言“爱恶相攻，然后逆顺者殊，故‘吉凶生’”，大体不离此种心态，无非是说淡漠于这种爱恶情感，吉凶也就无从产生了。既然韩康伯对吉凶祸福问题是落在这种心态上，那么《周易》当中用来指示人事吉凶休咎的卦爻象数，无疑就是可以跨越掉的。由此

可见，韩康伯在象数问题上偏离了《系辞》原有的思想脉络，是出于已经置身于道家的思想渊源之中的缘故。然而，如果消解掉了易学当中的象数脉络，易学就有丧失独立性的危险。易道的神明原本是由卦爻象数来呈显的，这与老庄的玄奥之学形成鲜明的对比。在韩康伯易学当中，如果易道的神明功用完全不再由卦爻象数来呈显，却与老庄的玄奥之学遥相呼应，就难免丧失掉易学的独立性。虽然有迹象表明韩康伯存在这样的倾向，但并没有彻底走到这一步，其易学还是不能够完全等同于老庄之学，通过疏解其在象数问题上的看法可以表明这一点。

四、结　语

通常的易学史专著在述及韩康伯易学时，大体就从“对王弼易学的发展”这一角度展开。而这种发展也无非就是包括了两个方面，即对《周易》取义说体例的进一步贯彻，以及更加将《周易》往玄学化的方向靠近。通常对王弼易学的定位，也就是对韩康伯易学的定位，而对魏晋义理易学或玄学的研究也基本上以王弼“代表”了韩康伯。除了易学史专著对韩康伯易学有所涉及之外，遍寻现代学者对韩康伯易学的专门研究，分量显得相当不够。早期的一位朝鲜学者在一篇文章中有《韩康伯系辞传注》的专题研究，已经在文有所引用；另有一篇是一位台湾学者撰写的《韩康伯之易学》，从韩康伯易学的渊源、易注的老庄特色、易注的思想以及易注的优劣四个方面做了比较全面的论述；比较新的一篇论文是从道德方面来研究韩康伯的易注思想，更多其他的专门研究则尚未见到。[①] 对韩康伯易学的专门研究之所以这样少，

① 分别见于［朝鲜］金忠烈：《王弼注易的观念造诣》，载《周易研究论文集》（第二辑），北京师范大学出版社 1989 年版；［台湾］吕光华：《韩康伯之易学》，载《中国哲学史研究》1987 年第 3 期；以及许建良：《韩康伯〈周易〉解释中的道德思想》，载《周易研究》2003 年第 4 期。

当然是与韩康伯易学本身所具备的独创性程度紧密关联的。韩康伯是在王弼所开创的易学局面中做出进一步的推进，其独创性无法与王弼相比是毋庸置疑的。韩康伯易学大体不出王弼易学的思想框架之外，涉及到对韩康伯易学的研究时通常以王弼易学来涵盖，这当然还是有思想史上的依据的。但无论如何，就韩康伯易学的研究现状来看，完全笼罩在王弼易学的框架之中仍显得不够公允。至少应该给韩康伯易学的研究保留一个适当的空间，其对探究易学与儒道两家的关联还是极富意义的。而且，尤其是在对王弼易学的研究存在着不少问题的情形下，独立地展开对韩康伯易学的研究，对反过来重新考量王弼易学也有着相当重要的意义。本章通过对韩康伯《系辞注》文本的研究，就可以表明这一点。

当然，韩康伯的易注并不仅限于《系辞注》，不过《系辞注》部分基本上可以代表其易学思想的全貌。本章的探讨也不准备涉及到所有注文，而主要选取了玄理、神化、象数这三个维度，希望对韩康伯的《系辞注》文本做一番相对全面的梳理工作。尽管韩康伯的易注缺乏像王弼易学那样的独创性，并且还存在着诸多的不足之处，有学者也对此具体指出过,① 但其对易道神明的诠释还是相当充分的，笔者即从选取的三个维度入手将这种诠释的脉络彰显出来。看得出这与通常的解释框架有着很大的不同，既不论性质与体例，亦不涉天道论、政治观之类的。这一方面是出于不想重复前人的研究成果，如前人研究得比较充分的“大衍义”一章就不再涉及。另一方面也是希望对既有的解释框架有所突破，在一些熟识的定论之外做出新的挖掘。本章所取“玄理”这一维度，就是直接针对于“义理”之说所进行的探讨。由于文本中的“理”字特别容易吸引现代学者的注意，笔者标举“玄理”即在于表明“理”其实并不揭示一种出易于把握的规律性，相反却显得相当玄奥幽微。“神化”这一维度则是进一步呈现出

① ［台湾］吕光华:《韩康伯之易学》，载《中国哲学史研究》1987年第3期。

其间的微妙难测，变化所揭示出的道理也其实完全不具备现代理性的明晰性。由此从“玄理”与“神化”的维度所展开的讨论，力图瓦解韩康伯的义理易学被赋予的高度哲理化的形象，而呈现其笼罩在易道神明之中的原有面目。从“象数”这一维度进行的探讨则是为了表明，由卦爻象数来呈显玄奥深微的情形发生某种变化，韩康伯易学倾向于将道家的玄奥之学植入到神明易道之中。但这恰恰说明，经过深度老庄化的韩康伯易学无改于其玄奥幽微的氛围，韩康伯的《系辞注》也就是对易道的神明所做出的又一次诠释。

第五章　孔颖达的《周易正义》与李鼎祚的《周易集解》

与魏晋时代的王、韩易学那极具个人独创性的风格相比，唐代孔颖达的《周易正义》和李鼎祚的《周易集解》都是总结和收录前人注解的易学作品，显得更具综合性和包容性。在孔颖达的《正义》和李鼎祚的《集解》中，就《系辞》部分的注解而言，他们都在致力于建构神明的易道精神，并在易道幽微的把握方式上彰显了两者之间完全不同的易学旨趣，从而也显示出《系辞》文本在解释过程当中所可能具备的张力。

一、引论：两种不同的易学旨趣

象数与义理之学相分立的提法在易学史上由来已久，在古代思想史上也是一个常识。清代易学者李道平在《周易集解纂疏自序》说到，“古人之说《易》也言象数而义理在其中，后人之说《易》也言义理而象数因之以隐。”这就表明在他那里，象数与义理之学已判然二分，他进一步表示，“使象数可废，则圣人之言为无稽，而羲、文之假象数以垂训者，反等于骈拇枝赘”,① 其为象数易学辩护的立场卓然可见。但也不是自一开始就在古人那里确立了象数与义理二分的易学之别，在唐代的易学者那里，无论是孔颖达断定“唯魏世王辅嗣之《注》独冠古今”（《周易正义序》)，还是李鼎祚声称“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”（《周

① ［清］李道平:《周易集解纂疏·自序》，中华书局 1994 年版，第 1 页。

易集解序》)，都并没有自觉地体现出象数与义理二分的易学背景。易学史上象数与义理二分这一提法的最终确立，必定有一个思想脉络上的形成过程。但这并不是本书所要探讨的，笔者在本章是想以孔颖达的《周易正义》与李鼎祚的《周易集解》之间的比较为例，探究一下易学史上出现这种象数与义理分途的实质是什么。

在孔颖达的《周易正义》与李鼎祚的《周易集解》之间，能否放置于同一个平台进行比较，确实是可以置疑的。如果就两个文本所表达的个人易学思想而言，之间的比较可能是很难进行的。与孔颖达在《周易正义》中所做出的相当丰富而完整的诠释相比，李鼎祚在《周易集解》里的寥寥案语就显得捉襟见肘了。除非确实想打算对李鼎祚的案语做过度的诠释，否则就很难在同一个平台上展开比较。本书所取的角度是，不从个人的易学思想而从两个文本之间承载的思想来进行比较。当然，这同样也面临着困难，像通常所认为《周易正义》包含了相对系统的易学思想，而《周易集解》基本上只是一种资料汇编的看法，无疑也是有自身的根据。不过，那种认为《集解》是一种资料汇编的看法，主要还是站在个人的易学思想的立场上相比较而言。针对于《正义》所承载的孔颖达的易学思想来说，《集解》则没有呈现出同样丰富的李鼎祚的易学思想，于是才更像是一种资料汇编。但李鼎祚将众多不同易学家的注解收集起来组成一个文本，这个文本就承载着丰富的思想内涵。如果这些思想内涵是统一而不是杂乱无章的，那么就完全可以与孔颖达的《正义》在同一个平台上进行比较。而且，众所周知，《周易正义》其实也不是孔颖达一个人做的疏解，而是当时许多易学家共同参与完成的。这样两个文本之间就更相称了，而具有充分的可比性。本章将以《集解》中的《系辞注》部分为例，论证出这一文本体现出李鼎祚一贯的易学思想立场，并在这一基础上与《正义》中的《系辞注》部分进行对比分析。

《系辞》开篇所云，“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱

位矣。动静有常，刚柔断矣”，对此孔颖达的《周易正义》与李鼎祚的《周易集解》所做出的处理是完全不同的。孔颖达认为，《系辞》开篇“明天地之德”、“明天地之体”、“论天地之性”（《周易正义·卷第七》），并强调虽言天地，却“总兼万物”（同上）而言。天地尊卑是言其德，卑高是言其体，动静是言其性，由此天地之德、之体、之性而获至《周易》当中的乾坤之卦、贵贱之位、刚柔之性。而沟通天地万物与乾坤卦爻之间的无疑就是阴阳二性，由天阳地阴过渡到乾坤卦爻的系列特性也是易学史上一贯的做法。看得出，经过孔颖达的一番处理之后，《系辞》开篇所云显得相当系统而条理。但《集解》似乎不吃这一套，其分别引虞翻曰，“天贵故‘尊’，地贱故‘卑’。‘定’谓成列”（《周易集解·卷第十三》），侯果曰，“天地卑高，义既陈矣，万物贵贱，位宜差矣”（同上），又引虞翻曰，“断，分也。乾刚常动，坤柔常静，‘分阴分阳，迭用柔刚’”（同上）。与孔颖达从天地万物到乾坤卦爻的思路相比，《集解》恰恰是完全分做两橛而言的，其言天地就不及乾坤，其言乾坤又不涉天地。而且，像“天贵故‘尊’”“天地卑高”之类，有点像废话，远不如孔颖达所云“天以刚阳而尊”“动而有常则成刚”（《周易正义·卷第七》）来得有内涵。不过，事情并没有这么简单，《集解》又引荀爽注“天尊地卑”曰“谓《否》卦也”（《周易集解·卷第十三》），注“卑高以陈”曰“谓《泰》卦也”（同上）。这里比较有意思的是，《系辞》言“卑高”而未言“高卑”，孔颖达特做说明云“便文尔”（《周易正义·卷第七》），而《集解》仍引荀爽对此做文章的注。否卦是天上地下，符合“天尊地卑”，泰卦是地上天下，恰好符合“卑高以陈”的说法。但是否果真是这样却很可疑，因为如果是这样的话，后面紧接着的“贵贱位矣”就不可解，至少《集解》所引荀爽注在此没有说出任何根据，而不像前面云“谓《否》卦也。《否》七月，万物已成，乾坤各得其位，定矣”（《周易集解·卷第十三》），尚有一番理由陈述。其实，就荀爽而言，这只是他力图在辞与象之间保持一致的一贯做

法，出现牵强的地方也很正常。但问题就是为何李鼎祚在《集解》当中要做这种选择，孔颖达在《正义》当中处理得更为丰富而圆润，李鼎祚作为一思想大家不可能读不出来。但李鼎祚偏偏要选取内涵单薄而牵强的虞翻、荀爽等人的注，这其中必定是有缘由在的。事实上，李鼎祚在《周易集解》中保持着相当一贯的易学思想立场，他对注解的选取完全统一在他的思想立场上。在《集解》的《系辞注》文本当中，可以看出李鼎祚是强烈反对孔颖达以圣人设立乾坤卦象的这一易学思路。笔者将进一步论证这一点。

《系辞》在首章的末尾云："易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。"对此孔颖达的《正义》注曰：

> 此则赞明圣人能行天地易简之化，则天下万事之理，并得其宜矣。
>
> 成位况立象，言圣人极易简之善，则能通天下之理，故能成立卦象于天地之中，言并天地也。（《周易正义·卷第七》）

在这里，"易简"是就圣人而言的，圣人能行天地的易简之化，而使天下万事各得其宜；或者圣人以易简之善而通达天下之理，故而可以设立卦爻象数于天地之间。这里的关键内涵在于，圣人是从天地到卦象的一个桥梁，是圣人通达了天下之理而设立卦象。在这个思路里，圣人是一个核心的担当者，如果没有圣人，不但卦象设立不了，天下之理亦无以通达。然而，李鼎祚的《集解》则云：

> 虞翻曰："易"为乾息，"简"为坤消。乾坤变通，穷理以尽性，故"天下之理得矣"。
>
> 荀爽曰：阳位成于五，五为上中，阴位成于二，二为

下中，故“易成位乎其中”也。(《周易集解·卷第十三》)

“易为乾息，简为坤消”的注解直接表明，“易简”还是就乾坤卦爻而言。注解当中没有出现“圣人”的字眼，是乾坤卦爻自身在穷理尽性，而天下之理就呈现在卦爻象数之中。所谓“阳位成于五”“阴位成于二”，这是荀爽所一贯坚持的二五中位之说，即以九五、六二为中正之爻，这也是其阴阳升降说的理论基础。[①]看来得天下之理就体现在这种九五、六二的爻位中正之处，因为如此“则阴阳不仅当位得正，而且得中，既正且中，处于中和平正、不偏不倚的理想圆妙之境”，这同时也是“成位乎其中”的解释，即所谓“其位得以圆成，其自身得以终极而圆满的安顿”。[②]可见，在李鼎祚的《集解》中，并没有一个圣人在起一个从天地之象到乾坤卦象的桥梁作用，实际上，李鼎祚是十分自觉地避免这样一个圣人的角色出现。他之所以要抽掉圣人这个桥梁作用，即出于要强烈反对孔颖达以圣人设立卦象的易学思路。在李鼎祚的《集解》当中，乾坤卦象就呈现在天地物象之间，完全不存在一个需要圣人来创立的思路。可以说，这两种立场不但代表了两种风格迥异的易学思路，而且彰显出两种截然不同的易学旨趣。这不同的易学旨趣所导向的正是象数与义理的分途，下文将进一步以两部著作中的注解为例展开比较，逐渐揭示出易学史上出现象数与义理分途的实质所在。由于象数与义理二分的原型，相对集中地体现在《周易·系辞》篇中，因此，就不妨将比较相应地集中在两部著作对《系辞》的注解上，而这与本书的《系辞》解释史这一主题正相吻合。

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》，广西教育出版社1996年版，第549页。

② 王新春：《荀爽易学乾升坤降说的宇宙关怀与人文关切》，载《中国哲学史》2003年第4期。

二、圣人神明

通常认为，《系辞》在《周易》文本当中具有一种总论的性质，对于《周易》的某些根本性的问题，诸如《周易》的形成、性质、作用等等，《系辞》当中都有论及。就《周易》的形成而言，《系辞》直接提到伏羲氏作八卦，其云“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，……于是始作八卦”。至于重卦及卦爻辞的形成，《系辞》倒并没有直接提及。不过，诸如后世所称“人更三圣，世历三古”（《汉书·艺文志》），或者还有别的说法，却大体上是在《系辞》的基础上形成的。虽然这些传统说法的框架基本上遭到了现代人的否定，但笼统而言《周易》是由圣人所作，仍然可以从学术的角度上立论。而在《系辞》文本中，更多地就是笼统地言圣人作易，诸如圣人“立象”“设卦”“系辞”的言说相对充分。正是在这种《系辞》言说圣人作易的基础上，孔颖达的《周易正义》做了更为充分的发挥，极大地凸显了圣人在易的形成与运用上的主体地位。

在圣人作易的问题上，《系辞》有云“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”。这里就涉及到了圣人“设卦”和“系辞”两个方面。别看这里言说得很笼统，其实这两个方面可以包含很庞大的内容。如“设卦”就可以分八经卦和六十四重卦两个阶段，光是这两个阶段在“人更三圣”的传统说法中就分属伏羲氏和周文王不同的两圣。至于“系辞”就更复杂了，分别可以是卦辞、爻辞、彖辞、大象辞、小象辞以及《易传》的其他部分，而这些不同的“辞”完全可能分别形成于不同的人物和年代。现代易学的一个主要兴奋点之一就是考察和论证这些不同阶段的卦和辞所形成的具体年代，并以此达到从圣人的光环里还原到历史状态之中的目的。可见，《系辞》在这里所言圣人“设卦”和“系辞”所包含的内容是十分宽广的，而其云“观象”则是一个手段。孔颖

达的《正义》于此注曰“谓圣人设画其卦之时，莫不瞻观物象，法其物象，然后设之，卦象则有吉有凶”（《周易正义·卷第七》）云云，看来圣人是通过“瞻观物象”而设卦，卦象有吉凶而系辞以明之。这里有一个小小的分歧是，“观象”却不一定是孔颖达所云“瞻观物象”，而可能是瞻观“卦爻之象”而与下文“系辞”连读。朱熹的《周易本义》就是解读为“圣人作易，观卦爻之象而系以辞”，这可能更为确切。[①] 但不管“观象”是“设卦”的手段还是“系辞”的手段，总之《系辞》文本都是在直接言说圣人作易这回事。不过，当《系辞》也可能不是在直接言说圣人作易时，却并不妨碍孔颖达往这上面去注疏。如《系辞》云“易与天地准，故能弥纶天下之道”时，孔颖达注曰“圣人作易，与天地相准。谓准拟天地，则乾健以法天，坤顺以法地之类”（同上）。这就是说，当《系辞》言及“易与天地准”时，在孔颖达看来此“易”即是圣人所作之“易”。如果是这样的话，《系辞》文本所言之“易”，经过孔颖达的注疏，均强调为圣人所作。从孔颖达的《系辞注》部分来看，其对“易”的注疏思路确实就是这样，处处凸显为圣人所作之“易”，下文将引的众多材料都可以表明这一点。前文所及孔颖达注《系辞》中“易简而天下之理得矣”云“圣人极易简之善，则能通天下之理，故能成立卦象于天地之中”（同上），很显然，天地与卦象原是两回事，天地当然是本有的，但卦象则是由圣人设立的。而圣人设立卦象当然不是无中生有，所谓“仰则观象于天，俯则观法于地”（《周易·系辞》），卦象即是由天地间的物象而来，圣人就是从天地物象到乾坤卦象之间的桥梁。与此同时，此注亦表明了圣人何以就能设卦系辞，原因即在于圣人事先是通达天下之理的。圣人设卦系辞而作易，无非是要通过作易而将天下之理表达出来，或者就是说要将天下之理表达在易之中。可见，圣人作易必先通达天下之理，也只有圣人是完全可以通达的。天下之理大概是隐秘而变动

① 陈鼓应，赵建伟：《周易今注今译》，商务印书馆2005年版，第587页。

不居的，《系辞》由是而云："圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。"圣人总是在洞悉天下之理的同时立象断爻而作易，由天地物象到乾坤卦象，其所作为均不离天地阴阳自然之理，故孔颖达注《系辞》中"范围天地之化而不过"曰"圣人所为所作，模范周围天地之化养"（《周易正义·卷第七》），及在注"以动者尚其变"时曰"圣人有所兴动营为，故法其阴阳变化"（同上），或直接云"圣人法自然之理而作易"（同上）。由此亦可见，孔颖达在注《系辞》过程中，确实在尽量地添入"圣人"这样一个主体的角色，凸显出是圣人在通达天下之理后，由天地物象设立乾坤卦象而系辞作易。既然圣人通达天下之理而作易，那么易道也就充分承载着天地之道，故孔颖达疏云"圣人用易，能弥纶天地之道"（同上），易即是囊括了天下万物之道。不过，这里值得注意的是，虽然仍是添入了"圣人"，却不再是"作易"，而是"用易"。"圣人用易"是孔颖达对《系辞》的注疏过程中所凸现的另一个内容。

在孔颖达《系辞注》部分的注疏文本，也有着比较充分的圣人"用易道"或"以此易道"之类的言说，而"圣人用易"无疑是完全不同于"圣人作易"的另外一回事。或许作易与用易就是两个不同层次上的事，如孔颖达注《系辞》中"是故君子居则观其象而玩其辞"云："以易象则明其善恶，辞则示其吉凶，故君子自居处其身，观看其象，以知身之善恶，而习玩其辞，以晓事之吉凶。"（同上）可见，如果说圣人是"瞻观物象"而设卦作易，君子则是"奉遵易象，以居处其身"（同上）。这样，若是圣人作易与君子用易，这两者在两个不同的层次上进行，就比较好理解一些。但现在的问题却是圣人用易，两个不同层次上的事如何统一在圣人那里？应当说，圣人用易与君子"奉遵易象"不是同一层次上的事，它与圣人作易只是一事的两面。圣人作易是圣人法天地自然之理而设乾坤卦象，圣人用易则是圣人法此易道

而成就万物。这可以通过孔颖达所注“圣人法自然之理而作易，象易以制器而利天下”（《周易正义·卷第八》）来理解。此注是说，圣人作易之后，又象易而制器物。但前文又分明说过圣人是“瞻观物象”而设卦的，如果两者要保持统一的话，就必须将此处的“物象”理解为天、地、风、雷之类的自然物象，并与具体的器物之象相区分。这就是说，圣人是观天地自然物象后立象设卦而作易，而后又象易而制具体器物。与此相应，圣人便是在法天地自然之道而作易，而后又法易道而成就天下万物，亦即所谓“用此易道以化天下”（《周易正义·卷第七》）是也。孔颖达注《系辞》中“曲成万物而不遗”曰，“圣人随变而应，屈曲委细，成就万物”（同上）。但天下万物之理必定是相当隐微而幽深，圣人得法此易道极幽探微。由是，孔颖达反复注云“圣人用易道以极深”“圣人用易道以研几”“言易道弘大，故圣人用之，所以穷极幽深”“言易道如此，是故圣人以其易道通达天下之志，极其幽深也”（同上）等等。不但如此，圣人还“以此易之卜筮，洗荡万物之心”“以易道自斋自戒”“以易道神明其己之德化”（同上），当然最终又是要“以此易道定天下之业”“以此易道决断天下之疑”（同上）。总之，圣人用易也是孔颖达所着意凸显出来的一个内容，这就与圣人作易一起，是孔颖达就圣人与易之间的关系所涉及到的两个不同的方面。应当说，这两个方面所涉及到的内涵还是有所不同的，圣人作易所涉及到的是圣人由天地物象而设乾坤卦象，而圣人用易则是涉及到圣人法此易道来成就天下万物。可见，由天地物象而至易再由易而至天下万物，始终是圣人在起着一种主导作用，圣人既由天地而设立卦象，又由易道而成就万物。如果没有圣人的存在，这一切就都无法展开。

不过，即便是圣人作易，又如何可能凭借区区六十四卦所组成的易系统来承载天地之道？如果将圣人这个角色押到现代科学理性这个明晰的审判台上，至少也会判个无稽之谈，而这还是很客气的。无疑地，易道必定弘大而幽微，神妙而不测，其所能获得承载天下万事万物隐幽变动至理之功效，全系于圣人的神明作

用。易道并不以一种抽象的普遍有效性的方式来反应万事万物之理，而是以一种具体的个体有效性的方式来应对万事万物的情状，如告人以吉凶、助人以决断之类。若以现代理性的方式去把握，显然是犯了方向性的错误。只要赋予了圣人以足够的神明性，圣人作易所呈现出的易道应对万事万物的个体情状便是可能的。而在孔颖达的《系辞》注疏文本当中，圣人的这种神明性是赋予得相当充分的。所谓圣人的神明，即圣人须得能通神之性而后可具神之明。圣人之能洞悉万事万物隐幽变动之至理，正在于其具备神之明。孔颖达有注云，“圣人有其神妙，以能见天下深赜之至理”“圣人有其微妙，以见天下万物之动也”（同上），无论是神妙也好，微妙也罢，均可谓神明之能。圣人备此神明之能，全在于通达神之性。孔颖达注《系辞》中“是故知鬼神之情状”曰，“圣人极虚无之神，如变化之道，幽冥悉通，故能知鬼神之情状”（同上），而在另一处亦有注云“圣人能极神之幽隐之德”（同上），或者“神则杳然不测，千变万化，圣人则穷此千变万化，以尽神之妙理”（同上），诸如“极神”“尽神”之类，便是通达神性之谓。圣人由是获得了充分的神明性，而足可洞悉天下万物隐幽变动之理。孔颖达注《系辞》“与天地相似”云，“天地能知鬼神，任其变化。圣人亦穷神尽性，能知鬼神，是与天地相似”（同上），可见圣人可与天地相似，即在于穷神尽性而备神明之能。赋予圣人以如此充分的神明性，使得圣人通达天下阴阳变化之理而作易，易由此而通达神明之德。孔颖达疏云，“万物变化，或生或成，是神明之德。易则象其变化之理，是其易能通达神明之德也”（《周易正义·卷第八》），在另一处又云，“言万事云为，皆是神明之德。若不作八卦，此神明之德，闭塞幽隐。既作八卦，则而象之，是通达神明之德也”（同上）。圣人以其神明之能作易而承载天下万事万物的生成变化，由此而通达神明之德。圣人作易而通达神明之德，又离不开易道的“神妙不测”。圣人毕竟只是作易，易道是天地自然无为之道在易当中的呈现，而自有其神灵妙用。孔颖达注《系辞》中“显道神德行”

曰，“言易理备尽天下之能事，故可以显明无为之道，而神灵其德行之事。言太虚以养万物为德行，今易道以其神灵助太虚而养物，是神其德行也。”（《周易正义·卷第七》）易道竟能助太虚养物，这是一种什么样的神灵功用，恐怕不好把握。但易道要应对万事万物的个体情状，如孔颖达注云“若万物有所求为，此易道可与应答，万物有求则报”（同上），如无足够的神妙性，恐怕也难以做到。孔颖达有注曰，“言易理神功不测，非天下万事之中至极神妙，其孰能与于此也”（同上），大概就是这个意思。可见是“易道弘大，可与助成神化之功也”（同上），即便是圣人穷神尽性而与天地相似，也只是法易道而已，故孔颖达疏云，“明易道变化，神理不测，圣人法之，所以配于天地”（同上）。

总之，无论是圣人的设卦系辞及其所作之易，还是由此呈现在易之中的易道，均不离神明、神妙、神化之类，用现代理性的眼光看来就是笼罩在一种浓厚的神秘性之中。对于这种种神秘性的言说，大概是很难获得一种明晰的概念把握，各种用语之间似乎也没有一种严格的统一内涵。孔颖达既云易通“神明之德”及易道助成“神化之功”，又注曰“明蓍卦有神明之用，圣人则而象之，成其神化”（同上），这些看起来相同的用语很难说具有统一的内涵。甚至包括“圣人”这一用语，其内涵同样也是不严格的。看起来“圣人”与“君子”之间的区别应当是明确的，但有时候“君子”就是“圣人”，孔颖达注《系辞》中“君子之道鲜矣”即云“君子谓圣人也”（同上）。如果在圣人之上还有“道”倒还可以理解，如“道则心迹俱无”，而“圣人则无心有迹”（同上）。但若是“作易者因自然之神以垂教，欲使圣人用此神道以被天下”（同上），圣人之上另有一个“作易者”就没法理解了。当然，大体上说来，视圣人为作易者是没有问题的，而无论神明、神妙、神化及其他用语，虽然明确的概念分疏难以获得，但多少还是能够体会到要表达一些什么内容。如上文所言易道的神灵妙用或者神功不测，准确的界定和把握是无法获得的，却并不妨碍给人以某种体会，或者就是让人获得某种受用感，所谓

"易道之大，法于天地，明象日月，能定天下之吉凶，成天下之亹亹也"（同上）即是。但不管如何，现代理性所断言的神秘性大概是难以辩解的，或者也就毋须辩解。而在各种深重的神秘性言说当中，圣人的神明作用无疑是一个关键点。从天地物象到乾坤卦象而作易，再从易道幽微而至化成天下，都离不开圣人的神明作用，而其间所笼罩着的所谓神秘性无疑主要体现在圣人这里。由此可见，虽说孔颖达易学走的是义理一系的路向，却并不意味着它更具现代哲理的抽象性和逻辑性，而毋宁说它更呈现出现代理性所贞定的神秘性。孔颖达在注《系辞》中"举而错之天下之民谓之事业"时云："此乃自然以变化错置于民也，圣人亦当法此错置变化于万民，使成其事业也。凡《系辞》之说，皆说易道以为圣人德化，欲使圣人法易道以化成天下，是故易与圣人恒相将也。以作易者，本为立教故也，非是空说易道，不关人事也。"（同上）这可以说是一段极具总结性的话，圣人法自然之道作易而错置变化于万民，或者易道以圣人德化而化成天下，这是事情的一体两面，其要即在圣人作易本为立教万民，以化天下。于此过程之中易与圣人两相交织，没有一种脱开圣人而存在的易，反之亦然，即所谓"恒相将"是也。

然而，与孔颖达的这种"易与圣人恒相将也"相比，李鼎祚似乎有意脱开易与圣人的这种血肉关联，甚至完全不顾圣人的存在，而径直将易显示在天地之间。与圣人在孔颖达那里的主导地位形成直接对应的是，在李鼎祚的《系辞注》注解文本中呈现出的则是乾坤二卦的崇高地位。虽然乾坤二卦在六十四卦中具有核心作用的传统由来已久，这在孔颖达易学中亦不例外，但乾坤二卦在李鼎祚易学中所形成的地位与之仍有着某种根本性的区别。在孔颖达那里，"乾坤是天地之用"（同上），或者"乾是天阳之气，坤是地阴之形"（同上），可见天地终究是乾坤之体，而更重要的是，由天地之象到乾坤卦象必须由圣人来设立，没有圣人，乾坤二卦必定无由存在。但在李鼎祚易学当中，乾坤二卦的地位完全是另外一种情形，它们的存在并不由圣人来设立。孔颖达有

疏云，“言天地成象成形简易之德，明乾坤之大旨”，但实际上，简易之德是圣人所具备的，圣人备简易之德而立象设卦，乾坤大旨终由圣人而明。可以说，真正充分言明乾坤大旨的还是在李鼎祚易学之中，与孔颖达充分赋予圣人以神明相比，李鼎祚则是致力于明乾坤大旨。

三、乾坤大旨

《系辞》首章有云：“可久则贤人之德，可大则贤人之业。”在这里，可久可大之德业为何冠以“贤人”而不称“圣人”，孔颖达在《正义》中于此特加说明：

> 功劳既大，则是贤人事业。行天地之道，总天地之功，唯圣人能。然今云贤人者，圣人则隐迹藏用，事在无境。今云可久可大，则是离无入有，贤人则事在有境。（《周易正义·卷第七》）

大意无非是说“圣人”的德业更高一层，而可久可大的德业还只是“有境”的贤人层次。其实这种层次的划分是否严格倒也未必，它只是充分说明了孔颖达非常在乎“圣人”这一角色，而处处考虑到“圣人”的存在。如前文所言，孔颖达在《系辞》注疏过程中总是尽量地添人“圣人”这一主体角色，而与此正相反对的是，李鼎祚所收录的《系辞》注解却在设法消解“圣人”的存在。李鼎祚在《集解》中于此引姚信曰：

> 贤人，乾坤也。言乾以日新为德，坤以富有为业也。（《周易集解·卷第十三》）

“贤人”非但未与“圣人”相比照获得诠释，反而被直接释

为“乾坤”。这就说明，像“贤人”或“圣人”这样的角色在李鼎祚易学当中被明白地消解掉，而与此相应，“乾坤”被置换进来，其意义显得更为重大。这两者是相辅相成，同时进行的，这在整个《系辞》注解文本中有着充分的体现。与孔颖达凸显出圣人的主体作用一样，李鼎祚也完全就是在设法凸显乾坤的地位。如注《系辞》首章中“卑高以陈，贵贱位矣”引虞翻曰：“乾高贵五，坤卑贱二，‘列贵贱者存乎位’也。”（《周易集解·卷第十三》）或者注“物以群分，吉凶生焉”引虞翻曰：“坤方道静，故‘以类聚’。乾物动行，故‘以群分’。乾生故吉；坤杀故凶，则‘吉凶生矣’。”（同上）在这里，诠释爻位的贵贱或者爻象的吉凶，均以乾坤二卦之道来实现。这无疑还是有传统的，从《系辞》所云“乾坤，其易之蕴邪”下来，到其后京房、郑玄等人都十分强调乾坤的核心地位。在《集解》当中，承接这种乾坤为易之蕴的思想资源是十分明显的，如引虞翻曰，“《乾》以二五摩《坤》，成震坎艮，《坤》以二五摩《乾》，成巽离兑，故‘刚柔相摩’，则‘八卦相荡’也”（同上），或引荀爽曰，“‘男’谓乾初适坤为震，二适坤为坎，三适坤为艮，以成三男也。‘女’谓坤初适乾为巽，二适乾为离，三适乾为兑，以成三女也”（同上），都是以乾坤生六子的说法进行注解的，而这在《说卦》当中就已出现，可谓由来已久。乾坤生六子的卦变说或者十二消息卦的卦变说，都是汉易以来影响深远的象数学说，其内容都不离由乾坤衍生众卦这一思路。不过，在李鼎祚易学当中，远不止是对这一资源的传承。几乎就与孔颖达处处添入“圣人”一样，李鼎祚所收录的《系辞》注解文本当中，也是处处增益“乾坤”二卦。如注“易简”是“‘易’为乾息，‘简’为坤消”（同上），注“刚柔”是“‘刚’为乾，‘柔’为坤”（同上），注“鬼神”是“乾神似天，坤鬼似地”（同上），注“昼夜”是“‘昼’者谓乾，‘夜’者坤也”（同上），甚至注“知崇礼卑”是“‘知’谓乾，效天崇，‘礼’谓坤，法地卑也”（同上）等等，这种注解在李鼎祚的《系辞注》文本当中可谓俯首皆是。这还只是以乾坤

对举来注解，而以乾坤二卦相互变动之道展开进行注解的就更多，此处不再一一枚举。应当说，在李鼎祚易学当中，这种以处处增益“乾坤”二卦来展开注解的做法，已经不是乾坤衍生众卦这一传统思路能够概括的。以乾坤之道来贯穿对《系辞》文本的注解，是李鼎祚着意凸显“乾坤”而努力展开的。

当然，仅仅举证李鼎祚对“乾坤”的增益还是不够的，如上文所言，对“乾坤”的凸显与对“圣人”的消解是同时进行的。但在孔颖达那里，从天地物象到乾坤卦象却是由圣人来完成的，就是说“乾坤”二卦是圣人所设立的。除非李鼎祚认为乾坤卦象是天地物象之间所本有，而并非由圣人设立出来，否则这种凸显与消解就难以真正完成。应当说，从李鼎祚所收录的《系辞》注解来看，李鼎祚正是这样展开的。《系辞》首章云，“在天成象，在地成形，变化见矣”，李鼎祚在《集解》中引虞翻曰：

> 谓日月在天成八卦，震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故“在天成象”也。“在地成形”谓震竹巽木、坎水离火、艮山兑泽、乾金坤土。在天为“变”，在地为“化”，“刚柔相推而生变化”矣。（《周易集解·卷第十三》）

这注解读起来十分难懂，比《系辞》原文显得复杂得多，几乎不知所云。与此相比，孔颖达的注疏就要明白多了，其云“象谓悬象，日月星辰也。形谓山川草木也。悬象运转而成昏明，山泽通气而云行雨施，故变化见也”（《周易正义·卷第七》）。这样的注疏与原文相比，才既显得内容丰富又要易懂得多。然而，如果就此以为《集解》玄奥难解而《正义》明白易懂的话，那就大错特错了。情形几乎就是恰恰相反，这一点下文再予详论。在这里，两种注释的根本差别在于，孔颖达是于天地之间论天地事物的形象本身，而李鼎祚所引注解却是于天地之间直接言乾坤卦

象。所谓“震象出庚，兑象见丁”之类，运用的是魏伯阳的月体纳甲之说。“魏氏月体纳甲说的本质特征，即是认为在一月间月形的圆缺之象与八卦卦象颇为相似。”① 可见，剥开这一套术语的外衣，表达的内容其实很简单，就是月球在一月间所呈现的不同圆缺之象，而这种月形的不同圆缺之象也就是《周易》的八卦之象。这样，《系辞》所云“在天成象”就成了日月（其实只是月而已）在天直接显现八卦之象，而“在地成形”由于没有相应的学说支撑，说得也就相对直白得多，所谓“震竹巽木，坎水离火”之类，直接由八种不同的事物显现为八卦之象。这样，无论是天上地下，八卦都是由天地事物的形象本身所直接呈显出来，换句话说，八卦卦象就直接呈显在天地之间，而并不是由圣人所设立出来的，从而取消了圣人观象设卦这样一个主体作用。

不过，李鼎祚在消解圣人的过程之中，必定需要完成一些具体的工作。由于《系辞》原文当中出现了不少对于“圣人”的直接言说，而这种言说太多地涉及到了“圣人”的高峰状态，李鼎祚在注解过程中就必然要面对如何处理这种情形。从注解所收录的情况来看，有一个策略是很明显的，即尽量将“圣人”还原为具体的历史人物。如注“圣人设卦”曰“‘圣人’谓伏羲也”（《周易集解·卷第十三》），注“君子所居而安者，易之象也”曰“‘君子’谓文王”（同上），注“圣人有以见天下之赜”曰“乾称‘圣人’，谓庖牺也”（同上），注“圣人有以见天下之动”曰“重言‘圣人’，谓文王也”（同上），以及注“夫易，圣人之所以极深而研几也”曰“谓伏羲画卦，穷极易幽深；文王系辞，研尽易几微者也”（《周易集解·卷第十四》）等等。这与通常将具体的历史人物上升为圣人的做法恰好相反，充分说明李鼎祚确实在努力消解着圣人这样一个设计师的角色。当然，还有一个李鼎祚更难以面对的问题，即《系辞》中有一处明确说到了伏羲设立八卦，其云“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》，广西教育出版社1996年版，第988页。

法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。不过，据说这个问题在虞翻的时候就意识到并获得了解决，在虞翻看来，“八卦之象原本就在天空中，即日月悬八卦之象于天空。……日月所成八卦之象，在伏羲之前已经存在，而并非是伏羲所创造。称伏羲之作八卦，仅仅是说伏羲把日月在天所成的八卦之象，以卦爻象的形式表现出来而已。”① 这一看法完全是在李鼎祚在《集解》中所收录虞翻的注解基础上得出的，由此可以十分肯定地说这其实也就是李鼎祚易学的一个内容。至此，八卦并非由伏羲所创，而是直接呈显在天地物象之间就完全透显出来，所谓“圣人”其实是指称一些具体的历史人物，于是“乾坤”二卦从圣人的主导中最终凸显出来，而圣人的地位也由此遭到彻底的瓦解。

前文论到，在孔颖达那里，易道之弘大而幽微、神妙而不测，其所能获得承载天下万事万物隐幽变动至理之功效，全系于圣人的神明作用，或者说就是由孔颖达赋予圣人以充分的神明性来完成的。而现在的问题是，李鼎祚消解了圣人的这种主导地位而取之以乾坤的崇高性，圣人的这种神明作用无疑也就随之崩塌，剩下的就是乾坤以统领众卦的崇高姿态又如何可能承载起天下万事万物隐幽变动之道的？换句话说，《系辞》所谓“易与天地准，故能弥纶天下之道”，或者“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”等等，同样也是李鼎祚易学所必须面对的。而这种承载无论怎么样处理，其间所称“易道”都难逃神秘与幽微的氛围。只是不同的处理思路，这种神秘与幽微的表现形态就会有所不同。李鼎祚在《集解》中表达的易学思路既然放弃了圣人的角色而力陈乾坤，那么由乾坤二卦所统领的卦爻象数来承载着易道的幽微，其间的神明功用就只能由卦爻象数本身来完成了。应当说，这早已不是到李鼎祚的时候才需要面对的问题，自汉易象数之学以来，为了让《周易》的卦爻象数承载起

① 刘玉建：《两汉象数易学研究》，广西教育出版社1996年版，第989页。

这种易道的神明，也就是更为完备地表达出天下万物之道，卦爻象数的内涵一再受到推衍和扩展，以至于沦为庞大芜杂、难以把握的局面。象数易学最终出现这种局面，从其内在理路来说，就是因力图以区区六十四卦的卦爻象数来应对各种复杂的人事变动现象，从而不得不极度衍扩所造成的。汉易的繁琐与牵强、神秘与迷妄可谓众所周知，反动于象数汉易而出现王弼、韩康伯易学的简约玄远之风无疑具有思想史上的合理性。然而，若将两者对立起来做出迷信与理性的二元判定，却完全不符合思想史上的事实。在孔颖达的《正义》之后，李鼎祚坚持收录《集解》以表明他力挺象数汉易的立场，大概很难说明他是要否定理性而顽固地站在迷信一边。实际上，李鼎祚敢于以《集解》来抗衡《正义》，必定是出于他以为汉易以来形成的象数易学思路，足以与王、韩、孔的易学思路相匹敌。本章即将通过进一步的疏解表明，李鼎祚所把握出来的易学思路确实有着孔颖达的《正义》所无法替代的特点和优势，其所彰显的乾坤之旨固然亦不离易道的神明，却分明是希望以更为具体、明晰乃至理性的方式去把握神秘的易道，从而达到对天下万事万物之道的掌握。

遍读李鼎祚《集解》中的《系辞注》部分，一个总体的特征无疑就是力图将《系辞》里的言语一一落实到具体的卦爻象数上面。通常认为《系辞》是《周易》当中最具现代哲理意义的部分，其间的言说具有相当的抽象性和论理性。然而，李鼎祚的《集解》却似乎完全无视这一点，其中的《系辞注》部分继续保持着解经的风格，而将其间的言说相当具体地落实到《易经》中的卦爻象数上。这一总体特征在《集解》当中表现得十分明显，即便是以现代哲理的眼光看来显得最为抽象的论说，《集解》也力图一一化为具体的诠释。这样一来，原本读起来感觉到十分恢弘、磅礴而又难以把捉的高调，在《集解》当中呈现出来却变得具体、细致而又明确的言说。这种现象几乎通篇都是，此处试举一典型的范例以明之。如《系辞》有云：

> 易与天地准，故能弥纶天下之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始及终，故知死生之说。精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流。乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

这一章在《系辞》里面其立论之高远、陈言之高昂，堪称经典。虽然读起来可谓受用，但要明确把捉，恐怕就相当缥缈了。这也是古代中国传统经典文本中的一个鲜明特色，并非仅为《系辞》所有。这种言说十分讲究生命体验层面上的受用，至于究竟能够把握到什么，就只能由各人自个去领悟了。说到底，这其实就是一种圣人的言论，既然是出自圣人，也就毋须让所有人能够以普遍的方式明晰地把握。然而，李鼎祚的《集解》似乎不这么认为，与这种缥缈玄远的高调相比，他更倾向于表达一些明确的内容。“易与天地准，故能弥纶天下之道”，其中的“易”无疑不再是圣人所作之易，而是天地间所直接呈显的易道。“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”，《正义》疏云：“仰观俯察，知无形之幽，有形之明，义理事故也。”（《周易正义·卷第七》）以“无形”“有形”解“幽明”是韩康伯的做法，其注曰：“幽明者，有形无形之象。”（同上）而《集解》引荀爽曰：“‘幽’谓天上地下，不可得睹者也，谓《否》卦变成《未济》也。‘明’谓天地之间，万物陈列，著于耳目者，谓《泰》卦变成《既济》也。”（《周易集解·卷第十三》）与“有形无形之象”相比，谓“不可得睹者”和“著于耳目者”就感觉到浅显明确得多。至于其后谓具体的卦象，据李道平疏云，“《否》变《未济》，离日坎月失位，故幽”“《泰》变《既济》，离日坎月得正，

故明”,① 是将《系辞》的“幽明”落实到具体的卦象上面。其后所云“原始及终，故知死生之说”，《集解》引《九家易》曰“阴阳交合，物之始也，阴阳分离，物之终也。合则生，离则死”（同上），以物之阴阳分合来解始终、死生，也比起《正义》中韩注云“死生者，终始之数”（《周易正义·卷第七》）要简单明了得多。后面亦有在卦象上的落实，其云“交合，《泰》时春也。分离，《否》时秋也”（《周易集解·卷第十三》），李道平疏曰，“阴阳交合，其象为《泰》，万物发生，故云‘物之始也’。阴阳分离，其象为《否》，万物收成，故云‘物之终也’。”② 可见，“知幽明之故”或“知死生之说”经由《集解》呈现出来具体落实到卦象上，就显得明确清晰得多。

对于上引材料中的“知鬼神之情状”，《集解》引虞翻注曰，“魂，阳物，谓乾神也。变谓坤鬼”，“乾神似天，坤鬼似地。圣人与天地合德，鬼神合吉凶，故‘不违’”，（同上）即是以鬼神、天地与乾坤相对应，“鬼神”便是“乾神坤鬼”，也就与乾天坤地相似，于是“鬼神之情状”并非就是那么不可捉摸。“知周乎万物”，《集解》引荀爽曰“二篇之册，万有一千五百二十，当万物之数”（同上）故云；“旁行而不流”，《集解》引《九家易》曰“旁行，周合。六十四卦月主五卦，爻主一日，岁既周而复始也”（同上），如果熟悉这些象数学说，就会发现甚至都明确地指向了具体的算数。但更绝的是对材料中接下来所云“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”的诠释，《集解》引荀爽曰，“《坤》建于亥，《乾》立于巳。阴阳孤绝，其法宜忧。《坤》下有伏乾为‘乐天’。《乾》下有伏巽为‘知命’。阴阳合居，故‘不忧’”，“‘安土’谓《否》卦。乾坤相据，故‘安土’。‘敦仁’谓《泰》卦，天气下降，以生万物，故‘敦仁’。生息万物，故谓之‘爱’也”。（同上）这里的诠释涉及到了一系列的象数学说，如果对这些学说毫无所知，就会不知所云。但这种不

① ［清］李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第554页。
② ［清］李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第554页。

知所云不是因为言说得玄奥幽微、意境深远所致，而仅仅是由于对相关的学说不了解，不熟悉其中的专业术语而造成的。如所谓“《坤》建于亥”就涉及到十二消息卦之说和纳甲说，“《坤》下有伏乾”又涉及到飞伏说，还有逸象说、互体说、爻位说等等，都涉及到了里面。但这些学说都带有类似于知识建构性的特征，有着明确的内容而可以普遍地学习和掌握，有点类同于现代科学专业的学科门类。一旦对这些学说的内容有了掌握，再来读前面的诠释，就会发现很容易把握其间的内涵。此处再进一步借助于李道平的注疏来理解《集解》中的“《坤》下有伏乾为‘乐天’”，其云“《乾》伏《坤》初为震。震为乐，初九乾也，故为天，是‘乐天’也”。① 这等于就是说，“乐”与“天”都已经落实到了卦象的实处，“乐天知命，故不忧”是直接呈现在卦象中的道理，或者说是卦象告诉我们的道理，仅此而已，而不再是随着各人领悟的某种意境。按照李鼎祚的思路，乾坤卦象是直接于天地万物之间言说的，而并非是经由一个圣人所设立出来，由此《系辞》所言种种道理也就并非表达一种圣人的声音，而是直接呈显在天下物象之中。道理是圣人的言说还是卦象的给予，这也是孔颖达的《正义》与李鼎祚的《集解》之间的根本差异。前者玄奥幽微，在领悟之中走向圣人之境；后者直白显易，在习读之中掌握天下之道。可以说，尽管汉易象数之学庞大复杂，但实际上却是直白显易，易于普遍学习和掌握。像诠释“乐天知命，故不忧”这样的道理一样，《集解》中的《系辞注》部分大体上就是这样一种诠释的情形。上引材料中“范围天地之化而不过”之类的结语，其旨高远可谓登峰造极，但《集解》依然不温不火，其分别引：

> 《九家易》曰：言乾坤消息，法周天地，而不过于十二辰也。

---

① ［清］李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 556 页。

荀爽曰：谓二篇之册，曲成万物无遗失也。侯果曰：言阴阳二气，委曲成物，不遗微细也。

荀爽曰："昼"者谓乾，"夜"者坤也。通于乾坤之道，无所不知矣。

干宝曰：《否》《泰》盈虚者，神也，变而周流者，易也。言神之鼓万物无常方，易之应变化无定体也。（《周易集解·卷第十三》）

无论是"范围天地之化"还是"曲成万物"，在《集解》看来，都不过是阴阳乾坤之道的作用，是体现在卦爻象数中的功用。将辞经过在象上的一一落实之后，即便是"神无方而易无体"也显示出相当的明晰度。"神"是自阴阳言，"易"是自乾坤言，"神无方"谓鼓万物而无常，"易无体"谓应变化而无定，其辞不同，其旨实一。与那种冠以圣人的神明作用相比，《集解》的乾坤之旨就在于明确浅显而易于把握，它给人一种于卦象的实际处可以把握得到的感觉，而不是让人进入那种于卦象之外玄奥空灵的高远境界。这正是在孔颖达的《正义》与李鼎祚的《集解》之间，同样是面对着神明易道，所呈现出迥异的易学旨趣。

四、易道的象数与义理分途

可以说，不同的易学旨趣所导向的就是对易道的不同把握方式，由此而导致易学史上象数与义理的分途。对于幽微的易道而言，究竟是直接通过对卦爻象数的推衍可以明确把握到，还是借助于卦爻象数需要在领悟之中获得某种把捉？这就是李鼎祚易学与孔颖达易学的基本分际，对于前者来说，象和数本身就具有某种神明性，或者它就是某种神灵之物，可以通神通天，只要通过卦爻象数的推衍，就完全可以达到对易道的把握，由此而通向象数易学的道路；对于后者来说，具有神明性的是圣人而不是象

数，是圣人以其神明功用设立了卦爻象数，易道才得以彰显出来，要通达易道就少不了对圣人之意的领悟，由此便导向义理易学之途。可见，易道的象数与义理分途的实质在于，其所表达的义理究竟是圣人的义理，还是乾坤或者说卦爻象数的义理。也就是说，象数与义理的分途并不在于一系表达象数，一系表达义理，更不在于一系表达神秘，一系表达哲理。既然它们都是为了实现对易道的把握，就势必都要表达出义理，又都离不开表达的神秘性，区别的实质就在于表达的是圣人的义理还是象数的义理，呈现的是圣人的神秘性还是象数的神秘性。乾坤大旨意味着象数的神明，象数繁芜却义理平实而易于把握；圣人神明则彰显出圣人之意幽微难测，其旨玄奥高远而切己受用，这就是不同的易学旨趣所导致的象数与义理的分途。

由两汉象数易学以来而至李鼎祚的《集解》，所走的易学之道就是致力于对象与数的观察和扩充、推衍和运算，由此而达到对幽微易道的把握。在象数易学一系看来，天地万物之间所呈现的象与数是具有深刻意义的，天道完全可以通过对这些象与数的运作去进行把握。与此相应地，通过运用呈现在卦爻之间的象与数便可以获得对易道的把握，这与天地万物间的象数以及天道是完全同构的。象与数所具备的这种深刻意义，在象数一系当中显得异常清楚。比如，“京房认为，象即卦象，卦象是‘考天时察人事’、‘通乎万物’的依据，具有既象征‘天地日用星辰草木万物’，‘天地阴阳，运转有无’，又可‘定吉凶，明得失，降五行，分四象’的功用；数即奇偶之数，也是用以象征上下四方，日月出入、‘内外承乘’、阴阳变化的”，或者“《易纬》认为‘形及于变而象，象而后数’，并将‘数’看成与‘象’一样是‘阴阳进退’、‘五行迭终、四时更废，变节相移’的象征”。[①] 正因为象数本身具有这种深刻的神明意义，对于天道的把握才可以通过对象数的运作来进行。那种认为《周易》的象数并不是什么神秘

① 张其成：《象数范畴论》，载《周易研究》1998年第4期。

的东西，而是古人对事物的象和数的认识之类的看法，显然是过于“唯物”了些。虽然《周易》文本已经相当清楚地展现了卦爻之间的这种象与数，但显然还不是足够充分的。两汉象数易学以在“象”与“数”两个方面同时进行大规模的拓展而著称，它将当时的天文、历法、气象之学的成果都囊括进来，建立起庞大的象数系统。这样做的直接后果是“把宇宙万物符号化、数量化”①，而有的学者甚至认为，“汉人尊崇的‘天意’乃是天文历法气象等等”，或者“汉人将‘道’或本体解释为宇宙大全，因而如何认识本体的问题即可落实为天文学问题、历法学问题等等”。② 不管这种说法是否完全准确，但以汉易为代表的象数易学一系在把握天道的问题上，确实趋向于十分实在的方式。诸如天文历法之类的问题，无论衍扩得如何复杂，但与那种玄远之境相比较，却显得实在得多。虽然当时的天文历法之学与现代科学门类中的天文学并不是一回事，却无疑也具有某种类似于知识建构的特征。牟宗三先生在论述象数易学时论到，“易学中术数一路含有一种知识之形态。此形态既不同于科学形态，亦不同于‘无知而无不知’之境界形态”，并进一步认为易学之术数系属于一种具体的知识形态，它“超越概念而归于具体形变”，既可以“上升而为道心的境界形态”，也可以“静态化（量化）而下降为科学形态”。③ 牟先生是将易学中的术数系与象数系分开来谈的，不过又没有单独给象数系定位。况且他对术数系做出这种科学与境界之间的定位，也未必会有很多人接受。但就整个象数易学一系而言，牟先生显然是洞察到了其与义理一系之间所呈现的形态差异，后者在他看来无疑是属于“道心的境界形态”，前者才更接近现代科学理性的特征。有的学者也论到，“孟喜、京房、郑玄等人对前人在象数领域的诸多创见进行了系统的整理和总结，并努力将‘象’、‘数’的推衍之术模式化，藉此以象数之学

① 倪南：《象数易道论纲》，载《周易研究》2003年第4期。

② 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第318、321页。

③ 牟宗三：《才性与玄理》，台湾学生书局1997年版，第95、99页。

构造出一个系统而精致的天人关系规则，并试图通过这些规则的共识化和概念化，完成对现实社会的改造”，或者《易纬》“融合了大量当时最先进的天文、气象等方面的知识成果，……丰富了‘象’和‘数’的内涵，并使得观象运数的‘推天道’的方法论重心从传统的、以‘象’为关注焦点的卜筮模式转向更具有理性‘逻辑’色彩的‘数’的运筹上”。[①] 象数推衍规则的这种“共识化”和“概念化”进一步显示出象数易学为了通达天道，尽管对象数推衍模式扩充得十分繁琐，却是努力保持着易于明确把握的方向，或者是说容易对这种推衍规则达成共识，甚至就是让推衍的把握方式显得更具理性“逻辑”色彩。总之在对幽微易道的把握方式上，象数易学一系是在充分彰显象与数的功用基础上获得的，其所具备的明确具体的实在特征，使得这一易学理路并不会因汉易陷入死胡同而丧失生机。李鼎祚敢于在孔颖达的《周易正义》之后收录他的《周易集解》，必定是出于对这一易学理路的特征所具备的不可替代性抱有充分的信心。

象数易学一系在彰显象数的神明功用基础上去把握幽微的易道，就此而言，《系辞》所云“圣人立象以尽意”“系辞焉以尽其言”的说法是没有问题的。就是说，对于象数易学而言，卦爻象、数、辞无疑是道尽了天道神明或易道幽微的，问题只在于如何运用这些象、数、辞去获得把握。在这里，所谓“圣人立象以尽意”的“意”即是“天意”或“天道”之类，“圣人立象”中的“圣人”并非创立了卦象，而只是将原本就呈现在天地物象当中的卦象表达出来而已，这在前文已有充分的论述。但同样的问题在义理易学一系那里却是完全不同的面貌，“圣人立象以尽意”显示出复杂得多的情形。如果说“汉人重视易学，普遍接受了《系辞传》‘立象尽意’的说法”[②] 的话，到正始期间围绕着“言意之辨”所展开的争论就表明，在《周易》的卦爻象、数、辞与天道或易道之间的关系就不再那么单纯了。这其中的主要问题就

① 倪南：《象数易道论纲》，载《周易研究》2003年第4期。

② 王葆玹：《正始玄学》，齐鲁书社1987年版，第324页。

出在“圣人”这个角色的功能已经发生了实质性的变化，圣人通达天道而后观象设卦系辞而彰显易道，但立象设卦系辞毕竟只是个借以彰显的手段，如果离了圣人它本身未必就能尽了天道神明或易道幽微。这一情形在王弼那里以一个筌蹄之喻生动地表达了出来，虽说他提出“得意在忘象”的论调有某种极端之嫌，却充分显示出卦爻象数已从汉易的中心位置颠覆出来。从极度扩展和运用象数来尽道到忘象才能得意，正是由于圣人取代了这一中心位置所致。在这里，“得意”的“意”便是“圣人之意”，是圣人通达天道、彰显易道之“意”，而这一“圣人之意”不再是通过对象数的运用可以具体而明确地指向的。实际上，作为筌蹄式的象数也不再具有什么神明功用，对于“圣人之意”也全在于各人的领悟。可见，这种由领悟“圣人之意”而通达幽微易道所取的理路是截然不同的。虽然到了孔颖达那里，王弼对象数所抱的极端立场已经获得某种矫正，诸家对此已有所论，就不赘述，但在树立圣人的主导地位上还是与王弼的易学理路一脉相承，这在前文也已充分论出。可以说，义理一系的这种易学理路在反对汉易的繁琐和穿凿上相当成功，而且尤其是在孔颖达的纠偏之后，与儒家的圣人教化传统也衔接得十分紧密。不过，尽管如此，这一易学理路并不能取代象数一系所具备的特点和优势，如前文所论证的那样，后者与天文、历法、气象之学结合所取的易学理路可以落实得十分具体而明确。如果说在义理易学那里，“正始玄学家将‘道’或本体解释为与现象界不同的义理，对本体的认识遂成为对某种神秘义理的体会，这种体会已不能从天文学、历法学及气象学的探索中达到”,① 这种所谓神秘体会自然就不离虚灵玄远，那么象数易学所运用的“卦气说是融入了天文历法的一种新的象数理论形态，它将象数易学的两个立足点——卦象和蓍数的外延做了有效的扩展，使得‘弥纶天地之道’的易道从观念上的凌空虚蹈落实在周期性天地运行过程的结构图式之中”②。这两

---

① 王葆玹:《正始玄学》，齐鲁书社 1987 年版，第 321 页。

② 倪南:《象数易道论纲》，载《周易研究》2003 年第 4 期。

种对把握幽微易道所取的不同易学理路，分别体现在李鼎祚的《周易集解》和孔颖达的《周易正义》之中，本章即以其中的《系辞注》部分为例，进行了一些比较分析，彰显出这两种完全不同的易学旨趣，也显示出《系辞》文本在解释过程中所可能具备的张力，由此进一步拓展出《系辞》的解释空间。

由此，象数易学与义理易学之间的分途，作为《周易》解释史过程中的一种基本格局，其面貌到这一时期就已基本呈现出来。《系辞》解释史进入宋代后，文本中的“河出图，洛出书，圣人则之”一语所提到的“河图”“洛书”，引起了宋人的莫大关注。联系到《尚书·顾命》中的“河图在东序”和《论语·子罕》中“河不出图”，由“河图”“洛书”演化出许多复杂的图式。自陈抟在《龙图序》中，据《系辞》中“三陈九卦”之义提出龙图三变说之后，刘牧在《易数钩隐图》中又进一步发挥，在论河图洛书上演化出更为复杂的“图九书十说”。易图是宋代易学家注入到象数易学中的一个崭新的特色，由于易图本身就具有强烈的神秘性，使得这一时期的易学陷入到神秘的泥潭中，乃至招致了欧阳修在《易童子问》中首次提出《系辞》非孔子所作，从而彻底否定河图、洛书这一反动。不过，对于易图的运用并非全无积极意义，周敦颐在《太极图说》中对《系辞》中“太极”的发挥，就成为了宋明道学的奠基之作。与此同时，《系辞》中的“天地之数”和“大衍之数”也继续获得解释。邵雍在《皇极经世》中对《系辞》中的许多命题都进行了发挥，尤其是对“数”的运用和发挥则堪称极致。当然，宋代易学中的义理一系也得到了极具意义的深化，特别是在宋儒应对佛老的挑战过程中，《系辞》所提供的精神资源就起到了至关重要的作用。《系辞》中的许多命题如“易有太极”、“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道，形而下者谓之器”、“生生之谓易”等等，被宋儒赋予了全新的意义，从而构建出用来应对佛老的精神世界。张载的《易说》与朱熹的《周易本义》都有对《系辞》文本的专门注疏，一以气化论易道，一以理势论易道，分别建构出儒家的精神

生活世界，而破佛老的虚妄不实。总之，两宋时期的象数学和义理学都在原有格局上出现深度的扩展和深化，至于元明及清初则基本笼罩在宋易义理学中，直至船山易学集其大成，也对《系辞》解释做了某种总结，而清代易学者又对两汉象数学有所回复。所有这些《系辞》解释历程，本书就不再一一涉及，至此也已经大体可以展现出，易道的象数与义理分途所形成的易学史上的一个基本分际，同时也彰显出《系辞》文本在历代解释中，所参与古人精神生活世界的初步历程。《系辞》的解释历程进入现代之后，一方面，尽管现代易学领域的分化出现多元化的趋势，但象数与义理之学的对峙框架依然明显。另一方面，在脱尽其神圣性与神秘性之后，作为古代群经之首的《周易》已经完全无关乎现代人的精神生活，而《系辞》文本在历代解释中所呈现出的神明易道精神，在现代解释框架中，亦随之消失殆尽。

第六章 《系辞》的现代解释历程

《系辞》的解释进入到现代学术背景之下，随着上百年来学术思潮和意识形态的种种变迁，《系辞》的现代解释也呈现出相当复杂的历程。在现代学术理念之下，《系辞》解释更多的是表现为一种去神秘化的研究，并且在研究手法日趋学术化的同时，呈现在古人精神生活世界当中的易道之神明氛围基本上丧失殆尽了。

一、《系辞》的作者与著作年代

现代学者对《系辞》作者与著作年代的探讨，往往是与研究《周易》经传的作者与著作年代一起进行的。现代学术转型之后的易学研究在相当程度上热衷于《周易》作者与著作年代的重新探讨，这是有其特定的学术背景的。众所周知的古史辨派以其极端的疑古立场，几乎对所有先秦时代的重要典籍都做出过重新的定位和评价，其中也就包括了对《周易》经传的研究。可以说二十世纪易学研究的新局面基本上就由古史辨派所开创，以至于有的学者认为是在传统易学占筮、义理、象数、考据四大派别之外开辟了一条研究新路，形成了《周易》古史学派。① 古史辨派的学者采取他们所一贯持有的现代史学的或考古的立场，以对待历史文献资料的方式来重新研究《周易》文本。不过，也确实就是

① 参见陈桐生:《20世纪的〈周易〉古史研究》，载《周易研究》1999年第1期，第23~30页。

他们这种持历史或考古立场的现代学者，从一开始以反对传统易学的姿态出现，经过上百年几代易学研究者的努力，已经形成了一套成熟的方法和体系，获得了相当显著的研究成果。受这些古史辨派学者的易学研究的直接影响，二十世纪的易学研究相对于传统易学而言，更多的是呈现出“拨开迷雾”和“还其原貌”的特色。某些易学研究著作动辄以“周易精神真相大白”为标题，更多一些著作虽没有打出这样的口号，但都自认为剥去了其“神秘的”外衣，还原了其本来面目。这主要是出于这种易学研究基本上都是以一种科学的姿态自诩，大体不离“生在科学昌明的今天”（高亨语）这一现代话语背景。这种所谓科学的姿态，其实也就是近代以来在西方文化的冲击之下，经由中国传统学术向现代学术研究的转型，将“有明显的道德价值取向”的传统中国史学转向“开始寻求中国传说时代历史的经验证明”，这一时代“包括了大部分的——如果不是全部的——中国上古史”。[①] 其核心观念之一就是追求去神秘化的客观事实，表现在对《周易》的研究上，就是将笼罩在神明氛围中的易道置于现代理性的朗照之下，彻底剔除其中的神秘成分，而走上科学的康庄大道。

或许可以说，二十世纪的易学新研究开始于某些学者力图从《周易》中发掘出一些历史故事的片断。顾颉刚先生就从《周易》当中分别考证出“王亥丧牛羊于有易”“高宗伐鬼方”“帝乙归妹”“箕子明夷”“康侯用锡马蕃庶”等故事，[②] 从而开启了以现代史学的立场研究《周易》经文的做法。与此同时，他又对《系辞》中“观象制器”章进行了详尽的分析，认为观象制器的故事“是建筑于《说卦传》的物象上的，是建筑于《九家易》的互体和卦变上的。我们既知道《说卦传》较《象传》为晚出，既知道《说卦传》与孟京的《卦气图》相合，又知道京房之学是托之于

① 张光直：《中国考古学论文集》，北京三联书店 1999 年版，第 11、20～21 页。

② 参见顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》，载《周易研究论文集》（第四辑），北京师范大学出版社 1990 年版，第 1～37 页。

孟氏的，又知道京房是汉元帝时的人，那么我们可以断说：《系辞传》中的这一章是京房或是京房的后学们所作的，它的时代不能早于汉元帝”。他的这一结论是在判定“孔子决不是《易传》的作者，《易传》的作者也决不止一个人”的基础上得出来的，并且是认为“那发挥自然主义的《易传》的著作年代，最早不能过战国之末，最迟也不能过西汉之末”，包括《系辞》在内的几种《易传》“是西元前三世纪中逐渐产生的；至于其著作的人，则大部分是曾受道家深刻的暗示的儒者”。① 顾颉刚先生所做出的这种论断，直接影响了其他学者推延《系辞》著作年代的倾向。郭沫若就在“《系辞传》的那篇论观象制器的文章通是汉人所假托的”这一结论的基础上，进一步认为“八卦是既成文字的诱导物，而其构成时期亦不得在春秋以前”。他在《周易之制作时代》一文中不仅论证了孔子与《易》无关，而且还具体得出《易》作者的结论，“《周易》既作于馯臂子弓，那么《易传》的‘十翼’不作于孔子，是不待论的。”在他看来，“大抵《彖》、《系辞》、《文言》三种是荀子的门徒在秦的统治期间所写出来的东西。”由于《系辞》中所论“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道”之类，“不仅在使用着本体的意义的‘道’，而且道即是易，易即是神的概念，也完全是荀子思想的复写”，因此“写出了这些《系辞传》的人们必须是荀子的后学”。② 李镜池则在考证出易传非孔子所作之后，分别推测出易传著作年代的先后顺序。论及《系辞》，他以为其中的某些话“当产生于汉武之后”，而整个《系辞》文本则与《文言》一起属于“汇集前人解《经》的残篇断简，并加以新著的材料。年代当在史迁之后，昭、宣之间”。③ 与这种将《系辞》著作年代推后的倾向不同，高亨倒是力主《系

① 顾颉刚：《论易系辞传中观象制器的故事》，载《古史辨》（第三册），上海古籍出版社 1982 年版，第 67、50 页。

② 郭沫若：《周易之制作时代》，载《周易研究论文集》（第一辑），北京师范大学出版社 1987 年版，第 272 页起。

③ 李镜池：《周易探源》，中华书局 1978 年版，第 313、326 页。

辞》作于战国时代。他以陆贾的《新语》所引“二人同心，其义断金”以及“天垂象，见吉凶，圣人则之”为由，又主张《乐记》中“天尊地卑，君臣定矣”一段是“抄袭《系辞》而略加改动”，从而得出结论：“然则《系辞》作于战国时代，成书于公孙尼子之前，明矣。”①

对于以上所及易学研究者而言，《系辞》的作者远不单纯是一个是否为孔子所作的问题，将《系辞》的著作权从孔子那里剥离出来，就意味着瓦解了《系辞》作为圣人文本的神圣性与经典性。而实现这一目标最为直截明了的方式，无疑就是将《系辞》的著作年代往后推延，越过了春秋战国年代，《系辞》的著作权理所当然地就从孔子乃至孔子弟子那里剥离出来了。而实际上，推延《系辞》著作年代还有一层更重大的理由，即直接打击儒家将神圣性寄予远古时代的做法。既然儒家总是将经典文本的神圣性寄托于远古时代的圣人，那么力证这些文本其实是出于后时代的人所伪作，无疑会使得这种神圣的地位不攻自破。而且经典文本的著作年代越是往后，比如推延到秦汉时期，其神圣性和权威性遭到的打击无疑也就会越大。顾颉刚先生在分析《系辞》中“观象制器”章时首先谈到，“这一段记载的意思是说：我们所有的日用器物都是伏羲，神农，黄帝，尧，舜这一班圣人看了《易》六十四卦的象而制作的，而六十四卦的本根八卦则是伏羲仰看了天，俯看了地，又看了许多鸟兽人物的仪态而造出来的。这就是说一切物质文明都发源于易卦，没有易卦则圣人便想不出这种种东西来。”② 看得出顾颉刚先生完全是以一种历史文献的实证态度去对待《系辞》中的这种言说，这就注定了会在现代学者的科学眼光里沦为荒谬。类似于伏羲、神农这样一种被儒家所无限美化的圣人，其所充满的神圣性连同其虚幻性一道，必定不会让实证主义的历史姿态获得好感。因此揭露这些远古时代的圣人

① 高亨：《周易大传今注·卷首》，齐鲁书社 1979 年版。

② 顾颉刚：《论易系辞传中观象制器的故事》，载《古史辨》（第三册），上海古籍出版社 1982 年版，第 51 页。

的虚假面目，打掉这种圣人谱系的崇高地位，才能还原到一种实证的经验历史之中。顾颉刚先生在一篇自序文章中写到，他编纂文章的目的就在于要“辨明《易十翼》的不合于《易》上下经”，“打破汉人的经说”，从而“破坏其伏羲神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位”，“从圣道王功的空气中夺出真正的古籍”。① 人类的物质文明竟然就发源于易卦，并且要由伏羲、神农、黄帝、尧、舜这样一帮圣人来完成，这自然是过于神秘和唯心而至荒谬绝伦了，实证主义的历史态度不可能认同这样一种神话般的叙事。神秘性是这种实证主义历史的天敌，一方面打掉千百年来赋予《周易》的神秘性，另一方面就是还原《周易》卦爻辞作为历史文献的“本来面目”，才能将《周易》置于经验的历史当中，从而获得实证主义的满足。因此，将《周易》与《易传》分开，还原《周易》作为筮书的本来面目，打破其经学的地位；考证《周易》的作者与写作年代，剥夺圣人的著作权；挖掘其中的古史材料，重新赋予其作为历史典籍的价值，这是二十世纪易学研究所开展的一些中心课题。郭沫若认为，“《周易》是古代卜筮的底本”，其中的卦爻辞“除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活”。如果把这些卦爻辞“分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型。让《易经》自己来讲《易经》，揭去后人所加上的一切神秘的衣裳，我们可以看出那是怎样的一个原始人在作裸体跳舞。”② 而李镜池的看法也大同小异，诸如卦爻辞也就是“他们社会生活的记录，是民族发展的历史经验，所以卜史便把它编成一种有系统的卜筮之书”③ 等等。对于高亨而言，《周易》也是一部保存着“上古史料”的筮书，他是“要从这部书里探求《易经》时代的社会生活及人们的思想

---

① 顾颉刚:《古史辨·自序》(第三册)，上海古籍出版社1982年版。

② 郭沫若:《〈周易〉时代的社会生活》，载蔡尚思主编:《十家论易》，岳麓书社1993年版，第13页。

③ 李镜池:《周易探源》，中华书局1978年版，第34页。

意识、文学成就等”，故而“只考求卦爻辞的原意如何，以便进一步利用它来讲那个时代的历史”。[①] 在这样一种易学研究的视域当中，二千多年来《周易》注疏历史所传承的易道精神显得毫无意义，如朱伯崑先生所描述的那样，“被他们剥去的部分，认为毫无历史价值，简单加以抛弃。他们所追求的是历史真相，对后人的解释，不感兴趣。”[②] 由此便不难想象到，历代的《系辞》解释史所透显出的易道之神明，在二十世纪易学研究的这种主流形态当中，必定是没有丝毫地位的。诚如胡朴安所反问的那样，“岂《周易》真是一部神秘不可知之书乎？”大概在他看来，《周易》只是一部清晰的历史文献资料：“乾、坤两卦是绪论。既济、未济两卦是余论。自屯卦至离卦，为草昧时代至殷末之史。自咸卦至小过卦，为周初文、武、成时代之史。”[③] 这种历史姿态的彻底性令人咋舌，易道之神明氛围亦由此遭到彻底的解构而丧失殆尽。

对于《系辞》是否为孔子所作，冯友兰先生早就做出过讨论。但与以上所论到的历史姿态不同，冯先生是哲学思想方面去论证《系辞》等传非为孔子所作。他将《论语》中孔子对于“天”的观念，与《系辞》等传中的“天”进行比较，认为“《论语》中孔子所说之天，完全系一有意志的上帝，一个‘主宰之天’。但‘主宰之天’在《易》《彖》《象》等中没有地位”，而在《易传》里面“有一种自然主义的哲学”，其中的天“不过是一种宇宙力量，至多也不过是一个‘义理之天’”。根据“一个人决不能同时对于宇宙及人生持两种极端相反的见解”，[④] 既然承认《论语》中的话是孔子的，即可证明《易传》就不是孔子所

① 高亨：《周易古经今注·重订自序》（重订本），中华书局 1984 年版，第 5 页。

② 朱伯崑：《易学研究中的若干问题》，载《朱伯崑论著》，沈阳出版社 1998 年版，第 834 页。

③ 胡朴安：《周易古史观·自序一》，上海古籍出版社 1986 年版，第 6、7 页。

④ 冯友兰：《孔子在中国历史中之地位》，载顾颉刚主编：《古史辨》（第二册中编），上海古籍出版社 1982 年版，第 199、200 页。

作。至于《系辞》的著作年代，冯先生亦有所提及，“大概说，是战国末以至秦汉之际儒家的人的作品”。具体而言，“照《汉书·儒林传》所记载的田何、王同、周王孙、丁宽、齐服生‘皆著《易传》数篇’”，包括《系辞》在内的“《十翼》就是这一类的著作”。① 不过，这一结论似乎过于草率，张岱年先生对此就有过纠正，他在《汉书·儒林传》所载这一材料之后说到，“可见汉代是把汉儒所著对于《周易》的解说称为‘易传’……。而所谓十翼，在汉代并不称为‘易传’。”这就明白地否定了《系辞》等传与汉儒所著《易传》是属同类作品，而根据汉代文献对《系辞》等传内容的引述，十翼通常是直接称为“《易》曰”或《易大传》。张岱年先生接着以汉初陆贾的《新语》所引《系辞》文句，否定“《系辞》的年代‘在史迁之后，昭宣之间’”，以《礼记·乐记》所引《系辞》肯定“《系辞》必在《公孙尼子》之前”，又以“《宋玉赋》引用过《系辞》的文句，足以证明《系辞》的年代不可能晚于战国”。最后，他“从基本概念范畴的提出与演变，从基本哲学命题的肯定与否定”这一角度，对《庄子》文本中的相关材料进行了仔细的辨析，从而得出结论说：“《系辞》的基本部分是战国中期的作品，著作年代在老子以后，惠子庄子以前。”② 尽管张岱年先生所得出的结论与冯友兰先生的差异甚大，但两人都是搞哲学研究的，在所取角度和立场上有一致之处，而与纯粹的史学立场不同。对于前文所及的那些易学研究者而言，《系辞》等传与《周易》经文部分所具有的意义是不同的，后者可以被他们还原为保存着“上古史料”的筮书，前者却没有同样的意义。通常说来，将《系辞》等传的著作权从圣人的时代剥离开来，打破其神圣性和经典性的地位，这本身就是他们的目的所在。而在破坏《系辞》等传的神圣性之后，这些文本

---

① 冯友兰：《〈易传〉的哲学思想》，载《周易研究论文集》（第三辑），北京师范大学出版社 1990 年版，第 70、71 页。

② 张岱年：《论易大传的著作年代与哲学思想》，载《周易研究论文集》（第一辑），北京师范大学出版社 1987 年版，第 411 ~ 417 页。

对于他们而言，基本上是没有太大的意义了的。但对于搞哲学研究的人来说，《系辞》等传作为《周易》经文的诠释文本，主要还是具有思想创造方面的意义。虽然他们同样也有打破《系辞》等传的神圣地位的愿望，但这至少不是他们的最终目的所在。应当说，他们探讨《系辞》的作者和著作年代，主要还是为了能更好地厘清《系辞》的思想脉络和内涵。因此，虽然张岱年先生与冯友兰先生在探讨《系辞》的作者和著作年代上有相冲突的地方，但他们在研究方法上却有一致之处，即注重从思想脉络上进行分析处理。而更重要的是，他们都着重于对《系辞》思想内涵的挖掘和处理，虽说对《系辞》作者和著作年代得出的结论不同，会影响他们对其思想脉络的处理方式，但对于《系辞》作为古人的思想文本而言，对于他们的意义并不会发生什么变化。这就是说，《系辞》是否为孔子所作，以及是作于战国还是秦汉之间，并不会影响到他们在对待《系辞》文本的基本姿态上发生变化。

对于张岱年先生的研究结论，刘大钧先生在《易大传著作年代再考》一文中进行了重申。他同样是通过对《庄子》文本中相关命题的辨析，认为"《系辞》的写成，当稍早于惠子、庄子，或者与之同时"。而在与《荀子》文本的比较当中，则认为"到了荀子，他已深深受到《系辞》的影响，从而发挥着《系辞》中的一些思想了"。①虽然早在郭沫若那里就已经注意到了《系辞》与《荀子》之间的关联，但同样的文本对比却可以得出完全相反的结论，这或许可以说明对于思想脉络的分析处理受先入为主的立场影响比较大。而对于《系辞》作者和著作年代之争，事实上也不可避免地受学术的时代背景的左右。大概从上世纪末至本世纪初之间，易学研究领域开始重新审视《周易》经传的作者与著作年代时，已经认识到传统形成的说法当中，至少会包含着某些真实的信息。"如关于《周易》一书的形成，汉人提出的人更三

① 刘大钧：《易大传著作年代再考》，载《周易研究论文集》（第一辑），北京师范大学出版社1987年版，第475页。

圣说，谓伏羲氏画卦，文王作卦爻辞，孔于作传，虽查无实据，但此说却透露了一条信息，即总是先有八卦，后有卦爻辞，《周易》一书的形成经历了一历史的过程，近年来数字卦的出土即是一证。"① 这无疑还是比较谨慎的，而不少学者对于《系辞》是否为孔子所作的问题，开始回到传统的立场上。金景芳先生就是坚持《系辞》等传为孔子所作的典型代表，他认为，"《易传》应属孔子，基本上是孔子作的。《易传》当然不可能都是孔子亲笔作的，但绝大部分是孔子留下来的，应当没有问题。"当然，"不能否定《易传》是孔子作，但是也要知道历代传抄，难免有错误，有混入的东西。"② 这一立场为其弟子吕绍纲所承继，并从思想、历史文献学和考古文献学三个方面，对《易传》为孔子所作展开过系统的论证。③ 可见，在这一时期的易学研究领域里，对于《系辞》等传的作者和著作年代的探讨，已经不再忌讳对传统说法做出某种程度的认同。尽管有学者坚持认为《系辞》作于汉初，如王博老师对《系辞》成书于《庄子》、《荀子》、《新语》之前的反驳④，但这与二十世纪主流易学的研究立场完全不是一回事。然而，需要明辨的是，尽管金景芳、吕绍纲等人在主张《系辞》为孔子所作的问题上回到了传统的立场，这却决不意味着他们会致力于彰显传统精神遇境当中易道的神明性。而恰恰相反，现代易学研究中的哲学视域追求的是在《系辞》文本中，对某些符合现代哲学理念的部分进行挖掘、辨析乃至不惜肢解，从而获得所谓古人的"合理"思想来。这种做法对于瓦解古代精神性的神明之易道显得更为致命，这是下文要予以详论的。对于《系辞》的作者之争，还有一系颇有影响的是以其出自道家之手。陈鼓应先生力主《系辞》乃至整个《易传》都是属于道家的作

① 朱伯崑：《易学研究中的若干问题》，载《朱伯崑论著》，沈阳出版社 1998 年版，第 834 页。

② 金景芳：《周易讲座·绪论》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 22、23 页。

③ 吕绍纲：《周易阐微》，吉林大学出版社 1990 年版，第 277 页起。

④ 王博：《易传通论》，中国书店 2003 年版，第 127～130 页。

品，不过这种主张主要是从思想内涵的角度来辨析派系的定位，下文再进行阐述。

二、金景芳的《〈周易·系辞传〉新编详解》

古史派的易学研究者在对《系辞》的作者和年代进行重新定位之后，通常并不再去深究其思想内涵方面的东西。因为他们关注的只是能够成为保存“上古史料”的文本，像包括《系辞》在内的《易传》文本显然是不合他们的脾胃的。虽然李镜池也曾提出，《系辞》作者“认为有一种形而上的道，是天地万物所遵循的规律，也是天下事物所遵循的法则。一切事物的发展，有互相对立的两面，而又彼此互相依存的”等等，但其前提却是，“《系辞》里有论《易》理的，有说卦数的，有解爻辞的，有推崇《易》道的等等文章，然而毫无系统，东说说，西谈谈；说过了又说，谈过了再谈：拖沓重复，繁杂矛盾，好一味驰名今古的‘杂拌儿’！”① 在这种姿态之下不可能对《系辞》的思想展开系统的研究，即便承认《系辞》中某些“合理”的思想成分，也是十分零碎的。当然，这主要与他们的史学立场相关联，比如郭沫若的唯物史观同样放弃了对《系辞》的思想探讨，但冯友兰在唯物主义哲学的指导下倒可以做出一些研究。这就是说，《系辞》的思想内涵在现代哲学话语背景里，可以获得一种重新的解释和定位。尽管现代哲学可以有多种不同的话语派别，但在区别于传统语境中的神明上却是相统一的。这种《系辞》思想的现代解释是在古典文本遭遇现代性问题过程中进行的，尽管这一重新解释的历程会存在很多问题，却也多少体现了《系辞》文本在现代语境当中所具备的思想力度。

比较早地涉及到对《系辞》思想展开某种系统研究的，就包

① 李镜池：《周易探源》，中华书局1978年版，第360、311页。

括了冯友兰和张岱年两先生。经过冯友兰先生的一番处理，《系辞》的思想初步呈现出一个哲学框架来。首先，《系辞》以“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生”讲自然的起源，以“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》”和“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”讲社会的起源。而《系辞》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”则表明，在制器的问题上“有用人力改造自然的意思”，还“增加生产力的发明”，无疑属于进步的思想，但又主张圣人制器，“这是它受了阶级性局限的结果”。包括《系辞》在内的《易传》从论证的方法上看，“绝大部分都是从卦和爻的形式变化得来的”，属于一种主观武断，这是方法上的主观唯心主义；同时，又认为事物发展的规律是在事物之上、之先，这是思想上的客观唯心主义。不过，“这并不妨碍《易传》对于中国辩证法思想的发展有卓越的贡献”，“它比较明确地认识到辩证法的普遍性和一般性”。《系辞》强调“日新”、“往来不穷”、“生生”、“效天下之动”等等，这是其辩证法思想的第一点，即“认识到一切事物都是在变动之中的”；《系辞》又常常以卑高、贵贱、动静、刚柔、寒暑并论，讲究“相摩相荡”，还主张“乾知大始，坤作成物”，更有“一阴一阳之谓道”的高论，这是辩证法思想的第二点，即“认识到事物自身包含有矛盾着的对立面”之类。还有，《系辞》以其“穷则变，变则通，通则久”而认识到量变到质变的规律，以“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也”认识到事物的发展从其反面开始。当然，末了《系辞》必定是要受到阶级局限性的约束，不能认识到真正的发展，以及要为剥削的统治阶级服务等等。① 应当说，冯友兰先生形成的这种唯物主义研究的哲学框架，并非是他本人的一种“独创”，而基本上是整个时代的研究风尚。而且也不仅仅是针对《系辞》和《周易》这样的文本，对于整个中国古代思想史的研究，都是这样一种研究框

① 冯友兰：《〈易传〉的哲学思想》，载《周易研究论文集》（第三辑），北京师范大学出版社 1990 年版，第 70～86 页。

架。与此相类似的还有张岱年先生所展开的《系辞》研究，不过在他看来，“《系辞上》以太极为天地的根源，这是一种朴素的唯物论观点”，以及《系辞》中关于“易”“道”“神”的思想“基本上是唯物主义的，而且有深刻的内容”等等。[1] 从两位先生所展开对《系辞》的研究来看，尽管一个倾向于其为唯心主义，一个侧重于其有唯物主义，但基本的研究框架和手法是相同的。对于这种典型的唯物主义哲学研究手法，总体说来因笼罩在过于浓厚的意识形态氛围之中而显得很不学术。与那些挖掘零碎的“合理”思想成分相比，这种貌似系统的研究显示不出更大的学术意义，它在今天甚至很难再用学术的立场去做出评判。只是作为现代中国学术很长时期内的一种主流研究，在回顾现代思想史的历程上很难简单地绕过去。而作为《周易·系辞》的一种现代解释，金景芳先生的近作《〈周易·系辞传〉新编详解》（以下简称《新编》）是建国后大陆唯一的一本研究专著。尽管这一著作是在“《周易》是一本用辩证法写成的书，《系辞》则是阐述辩证法”这一框架下的成果，而笔者很难认同这样一种以辩证法解《易》的做法，但它毕竟是现代中国学术范式下的一种代表性的研究成果，笔者力图以尽量学术的姿态做出学理上的梳理。

以辩证法解《易》是金景芳先生研究《周易》的一贯立场，其立场之坚定据说在那极“左”思潮时代还视为大忌。不过，在中国古典文本当中挖掘一些具有辩证法思想特色的命题，这其实也是当时的马克思主义学者们所习惯的做法，如上文所及的冯友兰和张岱年两先生均不例外。尤其是《周易》当中类似于“一阴一阳之谓道”的命题，大有与马克思主义哲学中的对立统一规律构成遥相呼应之势，无疑会成为中国的马克思主义学者们所热衷的对象。但在金景芳先生的《新编》这部解释《系辞》的专著当中，已经不再是停留在挖掘一些零碎的辩证法命题上，而是对《周易》作为一部辩证法的书做出了全面的论证。在这本著作当

① 参见张岱年：《论易大传的著作年代与哲学思想》，载《周易研究论文集》（第一辑），北京师范大学出版社1987年版，第420～432页。

中，有两个方面的论证值得注意。其一是《周易》与《连山》、《归藏》相比较，作者以《归藏》即《坤乾》易作为殷商政权的指导思想，而以文王所作《周易》是推翻殷商而建立周王朝的指导思想。两相比较，《连山》讲万物的生成是出于帝、神的主宰，《连山》和《归藏》讲万物的变化是靠雷、风、水、火、山、泽的作用。而《周易》则不讲神灵的作用，万物的生成变化是靠天地或乾坤的作用。这就是说，文王作《周易》“把帝、神的作用改成天地自身的作用，把六子的作用归属于乾坤”。这样，文王就用天地、乾坤的对立统一作用取代了乾坤六子及背后的帝、神作用，“本来是为了反对《归藏》，事实上就变成了创造辩证法”。这种论证的依据在于《说卦传》，除了《周易》外，据说《连山》、《归藏》的遗说也就在其中。① 其二是以《系辞》中的“《易》与天地准”为核心命题，认为“了解不了解它，是了解不了解《周易》的试金石”。② 在作者看来，乾坤两卦与“天地准”是没有问题的，关键是如何理解整部《易》经与“天地准”。作者认为，在乾坤两卦之后，屯卦是乾坤发展变化的开始，故《彖传》云“刚柔始交而难生”，到既济是一个变化周期的完成，其《彖传》云“刚柔正而位当”，此两处的“刚柔”都是指乾坤。到未济则是新一轮发展变化的开始，可见从屯到未济的六十二卦，都不过是乾坤的变化发展，也都应该包括在乾坤两卦的范围之内。故《系辞》云“乾坤其《易》之缊邪”，这是说“全部《易》经都蕴藏在乾、坤里面”。③ 由此，就可以认为整部《易》经都是在讲乾坤，也就是讲天地，《系辞》故云“《易》与天地准”。这是就卦而言是如此，就蓍而言，《系辞》云“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日”，

---

① 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 170～172 页。

② 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解·自序》，辽海出版社 1998 年版，第 14 页。

③ 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 96 页。

仅言乾坤两卦之策而不及其余六十二卦策数，表明从蓍数上讲乾坤的策数与天地一年的周期相吻合，即与“天地准”。其余六十二卦不过是乾坤两卦的发展，包括在乾坤两卦里面。另外，“又乾坤两卦有用九、用六，有乾《文言》、坤《文言》，而其他各卦都没有，也应当是这个道理。”① 理解好了《系辞》中“《易》与天地准”这一核心命题，《周易》作为一部辩证法的书就不言而喻了。

在以上两个方面围绕《周易》作为一部辩证法的书的论证当中，看起来前一论证是一种外部的论证，后一论证则是紧随前一论证的结论做内部思想上的分析。但实际上前一论证明显就是先有思想上的立场，再去做出思想史上的文本处理。以《连山》和《归藏》两易的遗说在《说卦传》当中，如果缺乏材料的证明而仅凭思想立场上的归属，显然是很难成立的。尤其是对于这种上古时期近于传说的典籍而言，这种做法显得更不可靠。至于以《说卦传》中“坤以藏之”和“万物之所归也”嵌有“归藏”一名为根据，② 只能说是材料论证过于贫乏的表现。从《连山》、《归藏》到《周易》的思想脉络之中竟然就体现出天地或乾坤的对立统一走向，这不能不说是现代学者过于刻意寻求的结果，可见前一论证其实并无外部论证之实。在后一论证当中，作者以《系辞》中“《易》与天地准”为辩证法的核心命题，就其取代“一阴一阳之谓道”的标准命题而言，倒也不乏创意。不过，以自屯卦始的六十二卦落在乾坤两卦之内，从学术论证的角度而言，仍然显得过于单薄。其实，对于《系辞》中“乾坤，其易之蕴邪”“乾坤，其易之门邪”这样的命题，在整个易学史上都是相当受重视，并且对其思想内涵做出过充分的挖掘。如京房的八宫卦说就是承《说卦》以乾坤为父母卦，各统三男三女，再由此

---

① 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解·自序》，辽海出版社 1998 年版，第 15 页。

② 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解·吕绍纲序》，辽海出版社 1998 年版，第 9 页。

八纯卦严格按爻位变化的规律各统七卦，如此即充分彰显出乾坤两卦的核心地位。但以自屯卦始的六十二卦直接作为乾、坤二卦的发展，这显然与传统的资源并不相类。新的观点需要更为充分的论证，如果仅凭屯卦和既济的两句彖辞，显然是不够的，何况以“刚柔”来指乾坤原本还值得商榷。其实，乾坤两卦与其余易卦之间到底构成一种什么样的关系，并没有得到认真的考虑。以为只要将乾坤两卦单独提得出来，就可以作为贯穿全部易卦一对对立统一的东西，这大概只有在现代哲学的意识形态观照下，才显得理所当然。但更为重要的是，这种论证预设了一个前提，即已经将“《易》与天地准”中的“天地”理解为一种对立统一的法则。恰恰是这样一种主张最需要论证的，但在全书当中却当成了预设没有被涉及。这种预设几乎无法从学理上去展开辨析，对于当时的马克思主义学者们对辩证法所抱有的那种热忱，笔者已经无从体会。

除了上面所述这种宏观上的论证外，在《新编》一书中，作者还将辩证法的论证具体落实到许多命题的解释上。比如《系辞》云“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼”，云“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务”，又云“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业”。作者认为，“观其会通”的“会”就是“化而裁之谓之变”的“变”，也就是“成天下之务”的“几”；而“观其会通”的“通”就是“推而行之谓之通”的“通”，也就是“通天下之志”的“深”。“会”“变”“几”都是讲辩证法中的质变，“通”和“深”讲的是辩证法中的量变。掌握了事物发展变化中的量变和质变，大概就可以成就天下的事业。“以行其典礼”中的“典礼”就是“举而错之天下之民谓之事业”中的“事业”，最后正好可以归结到“通变之谓事”上，差不多就是天衣无缝。而所有这一切又都与“天下之

动”联系在一起，天下事物的变动也就是“乾坤变化发展的规律”。[1] 另外还有对《系辞》中“开物成务”的解释，“讲的是事物按照质变量变的规律向前变化发展”，对“往来不穷谓之通”的解释，“讲的是事物按一往一来的规律向前发展”，[2] 以及对“天下之动，贞夫一者也”、“天下同归而殊涂，一致而百虑”、“《易》曰：‘三人行则损一人，一人行则得其友’，言致一也”这三个所谓“合二而一”的抽象命题的解释，[3] 等等，都能反映出作者对《周易》作为一部辩证法的书所进行的具体论证。应当说，从这种解读可以看出，作者在耄耋之年还对《系辞》文本用力颇勤，力图达到融会贯通的地步。但这种完全切断传统资源，而代之以过于简单的意识形态的立场，终究有着太大的局限，不容易达到融通的高度。不过，这种完全以辩证法的姿态贯穿《系辞》文本的解释，还有一层未曾言明的理由，即彻底打掉文本当中的神秘性。辩证法的规律意味着一种完全可以被人所把握的知识，《周易》如果是作为一部辩证法的书，笼罩了两千多年的神秘氛围就可以一扫而空。作者在解释《系辞》所云“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用”时，就直接表明了这一点。在作者看来，“兴神物”即创造蓍，是人在“明于天之道，而察于民之故”，或者说懂得自然规律，了解社会规律之后进行的。蓍并不“神”，真正“神”的是人，“因为蓍是人创造出来的。这与今天的电脑虽然神通广大，但它却是人设计、发明出来的，在道理上是一样的”。[4] 将蓍与电脑并论，这充分反映出作者将对蓍的运作视为毫无神秘可言，而完全是人所把握的知识

---

① 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解·自序》，辽海出版社 1998 年版，第 18 页。

② 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 77、82 页。

③ 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解·自序》，辽海出版社 1998 年版，第 20~21 页。

④ 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 80~81 页。

对象。以这种一种姿态展开对《系辞》文本的解释，难免会出现一些令人瞠目的结论。比如对于《系辞》文本中的“命”，认为“命就是规律。今天叫规律，古时叫‘命’”，或者“道”就是客观的规律，“《易》能将隐藏在客观世界中的规律显示出来”，甚至于“《周易》问的不是上帝或神，而是辩证法”，“学《易》经就是学习辩证法理论，也就是认识规律”，而“继之者善也”，竟是“能继承对立统一这个辩证法的核心，什么事都会成”,[①] 等等。对于《系辞》中所有“神”的解释，作者认为都是指与物质相对的精神。包括“神无方而易无体”、“阴阳不测之谓神”、“知变化之道，其知神之所为乎”、“蓍之德圆而神”等等这样的命题，其间称“神”仅仅是因为在占筮的时候，还不知道得出的是阴爻还是阳爻，“‘神之所为’就是这么回事，没有什么神秘”。[②] 虽然打掉《周易》这种古典文本的神秘性，或者瓦解《系辞》文本中的神明氛围，这也是二十世纪主流易学的一种共同趋向，但以这样一种辩证法的姿态贯穿下来，未免处理得过于简单，基本上只能反映出一种强烈的思想倾向的表达。在上文所及两个宏观上的论证之后，这些具体的解释大体上就是对那样一种思想立场的全面贯彻。无疑地，《系辞》文本所承载的那种神明的精神性空间，在这样一种思想立场的贯彻之下，早已荡然无存了。

在《新编》一书当中，据说是“‘新编’与‘详解’二事互为前提，两相促进”[③]，其中的“新编”就包括“错简”、“阙文”、“误增”、“误改”、“脱字”、“存疑”、“移入”等多个方面。“新编”所涉及到改动的内容比较多，而对于古典文本的这种改动行为本身，历来就不大好评价。主张一字不动的难免有泥

---

① 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 29、67、14、20、31 页。

② 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 71 页。

③ 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解·吕绍纲序》，辽海出版社 1998 年版，第 8 页。

古不化之嫌，而且若要坚持几千年的文本流传会一字不差，只会显得更加不可思议。随意的改动自然不必提，即便是立一个最为严格的改动标准，几百上千年的解释历史下来也足以把一个文本弄得面目全非。可见，对于一个古典文本的解释而言，解释者的工夫全在解释当中。但如果是将解释一个古典文本当作表达自己思想立场的手段，改动文本那就另当别论了。此处的“新编”所涉及的大幅度改动，只能作如是观。而从其“新编”的内容和理由来看，基本上也就是从唯物辩证法的立场所做出的裁剪。作者认为，《系辞》文本当中的“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”，“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”，以及“古者包牺氏之王天下也”那一大段，都是后人误增，应予删除。作者对于每一段文字的“误增”都陈述了不同的理由，但其实表达了一个共同的立场。在“古者包牺氏之王天下也”这段文本当中，叙述了大量的制器取自卦象的例子，但这“是把器物与卦象的关系弄颠倒了。事实上是先有器物，后有卦象，所以不可能制造器物取法于卦象”。出于同样的理由，“以制器者尚其象”是讲照着卦象制器，自然不能成立，而“天垂象，见吉凶”则与“八卦定吉凶”相矛盾，后者是人自己创制八卦，可以“定吉凶”，——实际上吉凶也只是失得的象征，而“‘失得’即成功失败，并没有祸福”。① ——却不能允许天直接“垂象”就见吉凶了。另外还有更为直接的是对“穷则变，变则通，通则久”的否定，因为“‘通则久’就变成了直线向前发展，因而是形而上学”。② 可见这种断定“误增”的理由来自于唯物辩证法的思想立场，而缺乏充分的学理分析。在“新编”的其他内容上，“误改”和“脱字”只涉及到个别字的改动，“错简”是承朱熹在《周易本义》中的改动而来，大概是出于语义连贯的理由，“存

① 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 14 页。

② 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社 1998 年版，第 178 ~ 181 页。

疑”是对《系辞》最后一章内容表示怀疑，认为不是孔子所作，而“移人”是依照帛书《系辞》的版本，将《说卦》中的两段文字移入到《系辞》篇尾。这些内容的改动都不大具有学术上的意义，倒是“阙文”部分以《系辞》中“大衍之数五十”应作“大衍之数五十有五”，产生了比较大的影响。

《系辞》中的原文是：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得，而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两……”作者认为，从“天一，地二”到“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”，都是为“大衍之数”所做的说明，“即于数来说，这个‘五十有五’是天地之数；于蓍来说，这个‘五十有五’是‘大衍’之数”，可见“大衍之数”就是“天地之数”，“否则此‘五十’为无据，而前面一大段文字为剩语，此必无之事”。① 同时，作者在书中又列举了他的一些学生为此所做进一步论证的材料，其中包括清人纳兰成德曾指出“大衍之数五十”为脱文，宋人陆秉对于“大衍之数五十有五”的解说，以及唐朝诏书中涉及到明堂之制的数字时，有“按《周易》，大衍之数五十有五，故去地五十五尺”的提法等等。看起来，这些材料足以论证出“大衍之数”就是“天地之数”了，故而“大衍之数五十”就必为“阙文”无疑了。这一主张的提出对现代学者产生了很大的影响，许多学者在讨论到“大衍之数”时即以此为基点。不过，对于作者那毋庸置疑的口吻所做出的断定，不免让人疑惑思想史上为何仅寥寥几人识此“真相”？应当说，易学史上的所有学者都会注意到“大衍之数”与“天地之数”之间的关系问题，紧随“天地之数五十有五”的论说之后，“大衍之数五十”的提法确实显得有些突兀。想必易学者们都会察觉到这个问题，而推断其有阙文应当不需要太高的智商。难道说古代

① 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社1998年版，第58页。

的易学者们都是如此食古不化，或者无一例外地对“圣人”文本奉若神明？事实显然并非如此，古代也常有疑经之风，早在欧阳修的时候就指斥过《系辞》等传非为孔子所作，而朱熹敢于将“天一……地十”一句的位置做出调整，再要指出“大衍之数五十”为脱文似乎并非难事。可见，问题的关键恐怕更在于，古代易学者原本就不会认同“大衍之数”就是“天地之数”。进一步地说，以大衍之数为五十有五，诚然从文义连贯上解决了与天地之数的关联问题，但却会面临着另外一个更大的问题，即如何解释其与“其用四十有九”之间的内在关联？实际上，笔者以为，《系辞》中的“大衍之数五十”固然有一个在文本的“本来面目”上是否有脱文的问题，但更重要的恐怕是“大衍之数五十”作为一种文本，在解释史上获得了什么样的解释力量的问题。在古人看来，必定是“大衍之数五十”比“大衍之数五十有五”具有更大的解释空间，或者能够承载更大的解释力度，从而才会认同前者而不认同后者。在上引材料中，《新编》作者所论“于数”“于蓍”之类，似乎还不够清楚，由其弟子的阐述或许有助于理解：“‘五十有五’之数，从产生方面来说，是由‘天一地二，天三地四’等区别为奇偶阴阳的十个自然基数而来，故命之为‘天地之数’；而从利用它推演《周易》，‘求数定爻定卦’方面来说，它能‘成变化而行鬼神’，故又名‘大衍之数。’所谓‘大衍之数’与‘天地之数’其实只不过是一个问题的两个方面，两种说法。”① 就“大衍之数”等同于“天地之数”而言，这种看法自然不无道理。然而，在“大衍之数五十有五”的情形下，“其用四十有九”在作者看来，“这并没有什么深意。用四十九根蓍草，经过分二、挂一、揲四、归奇之后，能得出七、八、九、六这四个数字。如果五十五根蓍草全用，就不能得出七、八、九、六这四个数字，就无法成卦。”② 很显然，这种解释就显得毫

① 陈恩林：《关于〈周易〉“大衍之数”的问题》，载《中国哲学史》1998年第3期。

② 金景芳：《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社1998年版，第61页。

无思想深度可言，而且它完全无视于古人所赋予的精神资源。其实，高亨在认同这一看法后，就提到“《正义》姚信、董遇云：‘天地之数五十有五，者其六以象六爻之数（者当作省），故减之而用四十九。’”① 这至少说明古人还是赋予过余六不用以涵义的，宋人陆秉主张“大衍之数五十有五”亦云，“而用四十有九者，除六虚之位也。古者卜筮，先布六虚之位，然后揲蓍而六爻焉。”笔者以为，古人之所以更愿意认同“大衍之数五十”，正在于“其一不用”的情形具有更大的解释空间。“一”在先秦的儒道两家当中，都赋予了非比寻常的意义。《老子》曾谓“道生一”以及“抱一”“得一”之类，孔子亦云“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），“一”所可能承载的思想内涵是非常深广的。易学史上对“其一不用”就做出了很多具有深度的解释，构成了《系辞》解释史上一个相当重要的内容。相比之下，要对“六”赋予众多的内涵却不大可能，要解释大概也就只能拾“象六爻之数”的牙慧了。与此同时，对于“天地之数”与“大衍之数”之间的关系，古代易学者们亦各显神通，极尽解释之能。围绕着“大衍之数”所形成的一个解释现象，在整个易学史上都具有非常重要的位置。无疑地，易学史上的学者们可能多数都会以“天地之数”去解“大衍之数”，有学者专门探讨过这一点。② 但这与将“大衍之数”等同于“天地之数”却是两回事，后一做法明显会消解两者之间的解释张力。“大衍之数”如果前与“天地之数”等同，后又余六不用没有什么深意的话，其所可能具有的解释空间就可想而知了。可见，古人并不热衷于讨论“大衍之数五十”的脱文问题，就不是什么泥古不化或者缺乏智慧的表现。也只有敢于拦腰截断传统的现代学者，才会对于这种所谓“本来面目”的还原手法感到着迷。当然，笔者并非是主张以经典文本的解释来决定经典本身，经典文本的独立性是毋庸置疑的，但同时也要

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版，第 524 页。

② 陈恩林：《关于〈周易〉“大衍之数”的问题》，载《中国哲学史》1998 年第 3 期。

承认文本的解释历史所具有的独立性。解释的历史一旦形成，其有效性并不完全依附于经典的文本。具体而言，如果有朝一日出土了确凿的文献，证明《系辞》原来的文本确实是“大衍之数五十有五”，这并不能否认古人围绕“大衍之数五十”所形成的解释史就是无效的，因为这种解释已经参与到了古人的思想历程以及精神生活当中。现代人若动辄以还原“本来面目”的智慧自居，而恣意嘲笑古人的“胡言乱语”，这种姿态是断然不可取的。

三、牟宗三的《周易哲学演讲录》

除大陆之外，港台和海外学者对《系辞》所展开的现代研究也有着相当多的成果。台湾学者王新华所著《周易系辞传研究》一书，是目前唯一一本系统而完整地研究《系辞》文本的现代专著，不过主要还是取西方传统哲学的范畴框架。[①] 海外学者唐力权在他的场有哲学建构当中，涉及到对《系辞》某些命题的现代解释，则显得更具有原创性。他从“人类最原始、最素朴的哲学语言乃是纯粹依形躯而起念的哲学语言”这一角度认为，《易经》去古未远，保留了许多泰古哲学语言的痕迹，而在这种语言的表达过程中，“‘直立’的姿态乃是人之所以异于禽兽最原始但也同时是最具决定性的分别因素”。[②] 比如《系辞》所云“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，形只是指形躯，形上是直立之后仍然超越形躯高高在上的天，形下是直立之后踩在脚下的形器。根据这样一种解释，《系辞》云“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，“太极”和“道”亦只是形躯，“两仪”就是人在直立过程中形躯的两个最基本的仪态，即屈伸和曲直。“四象”是由直立的形躯所决定的前后左右四方之象，“八卦”就是

① 王新华：《周易系辞传研究》，文津出版社有限公司 1998 年版。

② 唐力权：《周易与怀德海之间——场有哲学序论》，辽宁大学出版社 1991 年版，第 10 页。

八方所代表的形躯周围所开显的现象，所谓“卦”就是挂，挂在天地之间。而《系辞》中“一阴一阳之谓道”的“阴阳”，则由形躯直立过程中所形成的两种方位而来，“阳”为身之所向，所向在视线范围之内，故“阳”为明、为显；“阴”为身之所背，所背则无法得见，故“阴”为晦、为隐。“一阴一阳”所形成的“易道”是指“人的形躯在其场有的相对性中动作时所从顺的变化之道”，而“生生之谓易”是“创造权能通过形躯而发用的生生不已”，大概就是活动的躯体在屈伸、曲直过程中周围世界对个体我保持的一种持续变化的开显。① 看起来，《系辞》经由这样一种意想不到的解释之后，显示出其在现代话语之中其实还有着非常广阔的解释空间。唐力权先生的这种《系辞》解释来自于他的场有哲学理论的建构，而这基本上是他在现代西方哲学的问题背景之中所展开的。

尽管也有不少类似的现代学者对《系辞》做出过很好的研究和解释，但从原创力的角度出发，这里还是以牟宗三先生的《周易哲学演讲录》为例，做一个比较完整的疏解。在牟宗三先生庞大的著作体系当中，关于《周易》的专著有《周易的自然哲学与道德涵义》和《周易哲学演讲录》两部。对于前一部著作，用牟先生自己的话说，“是历史地讲，先讲汉人象数，再讲王弼的易观，然后讲宋人的易观，接下去讲清朝胡煦、焦循两个易经专家，最后一部分总说。”② 可见在这本著作当中没有专门涉及到《系辞》，而在《周易哲学演讲录》里，是前半部讲《周易》，后半部讲《系辞》，而实际上讲《周易》的部分也主要是以《系辞》中的命题为主。虽然这本书是讲课录音的整理，而且还不完整，内容既不充足也不系统，但与早期的那部《周易的自然哲学与道德涵义》相比，却代表了牟宗三先生晚年成熟的易学观。根据牟先生自己的评价，在早期的那部著作中，“因为那时候对道

---

① 参见唐力权：《周易与怀德海之间——场有哲学序论》，辽宁大学出版社 1991 年版，第 7～24 页。

② 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 10 页。

家玄理了解不够，对理学家了解也不够，所以讲晋、宋人那部分没有精彩。那是青年人的状态，只能了解中国的气化这个层次。”相比之下，在这部书里头，就是“不讲自然造化那个层次，只照儒家的道德形上学讲，用康德的词语说，不是朝自然目的论的方面发展，是朝道德目的论方面发展”。①

牟宗三先生的这本《周易哲学演讲录》（以下简称《演讲录》）的一个最大特色，正是从儒家的道德形上学这一角度展开来讲《周易》的，而且处处不忘与康德哲学相比照。众所周知，牟宗三先生是从康德哲学出发，致力于重建儒家的道德形上学，而奠定其作为现代新儒家代表人物的地位。应当说，这本《演讲录》完全是在他的这种哲学背景下展开的，或者说是他的道德形上学在《周易》研究中的一个应用。对于《周易》，根据他的定位，《易经》讲阴阳五行，讲卦爻象数，与希腊的自然哲学不同，其所了解的自然变化属于中国式的自然哲学，是中国自然哲学的头一阶段。② 而《易传》则属于儒家的玄思，是儒家道德形上学的义理，并且“它的义理规模就在乾彖里面”。③ 在他看来，《乾·彖》所云“大哉乾元，万物资始”，这是从万物资始表示乾元是一个创生原则，乾元使万物存在。万物凭赖乾元才有其存在，才有其存在就是创生。乾元的这个观念又是顺着乾的健行之德而来，依《诗经》，这个智慧从“维天之命，于穆不已”而来。乾元之道根据《诗经》“天命不已”而来，乾元即是形上实体(metaphysical reality)。乾是创造性原则，是体，也是一个纲领原则。我们要把这个乾道表现在我们的生活中，把这个“体”体现到我们的生命中来，就要通过一个实践的工夫。同时纲领原则必须有一个附属原则，才能完成万物的生成变化。这个实践的工夫

---

① 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 10 ~ 11 页。

② 参见牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 7、62 页。

③ 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 21 页。

就是坤道，一切道德修养和实践都在坤卦里面。这个附属原则也就是坤的终成原则，有了终成原则，纲领原则才能涵盖天地万物。《坤·彖》则云“至哉坤元，万物资生”，万物皆凭赖坤元有其生，生就涵着其后的成。在“资始”那个地方，原来什么也没有的。它原来不存在，乾元使它存在，这个是始；存在以后，坤元使得它照这样而存在着，这就落实成为一个现实的东西，这个是生。如果说“大哉乾元”担负的责任就是使天地万物存在，使每一物有存在性，那么“至哉坤元”与《系辞》中的“坤作成物”一起，则表示坤担负的责任是完成天地万物的生成。坤元作为终成原则就是完成乾元作为创造原则的发动，担负着创造的完成。可见，乾坤这两个原则共同构建起儒家的本体宇宙论，而乾坤彖辞所表达的就是儒家形而上的义理，是儒家的道德形上学。应当说，牟先生对乾卦彖辞所做出的这种解释，完全就是在他那儒家的道德形上学的立场上所做出的提升和拓展。他对《系辞》所做出的现代解释，也基本上就是在乾坤作为创生原则和终成原则这个形上框架下进行的，并且运用的解释手法大体相当，即处处体现出以道德形上学的立场所做出的提升。尽管这是一种典型的“我注六经”的做法，但却是在面临着强势西方文化的巨大冲击的新情势下，站在中国本位文化的立场上吸收西方文化的资源，对中国古代文化所做出的极具原创性的开拓和重建工作。在这样一种哲学背景之下完成的《系辞》解释，其间所承载的神明之易道精神毕竟获得了某种重新开显。

在讲完乾坤作为创生原则和终成原则的宇宙本体论意义之后，牟宗三先生转到《系辞》首章中的“乾知大始，坤作成物”，进一步展开了这一论说。“乾知大始”，知，主也，这是个本体宇宙论的词语，表示乾元作为创造原则是天地万物的开始；“坤作成物”，这个“作”表示“能”，坤能完成天地万物的生成，而完成这个“能”要靠“气”。坤的终成原则落实在气上，要靠着气化，天地万物的生成才能获得实现。万物生成了，坤的作用就表现出来了。此后就是“乾以易知，坤以简能”，对于《系辞》

所表达的乾坤的易简原则，牟先生结合文本中的“夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣”和“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻”，进行了非常多的解释。“易”和“简”的内涵很浅显，用牟先生的话说，“‘简’是simple，‘易’easy”，但“《易传》讲简易，只是从根源的地方讲才是简易”，“并不是到处是简单容易，只是从道那个最根源处它是简单容易”。[①] 所谓道的最根源处，那就是良知。就良知所发出的自律道德而言，它就是最简单容易的，康德的意志自律就是易简。他律道德以外面的东西规定什么是善，什么是不善，需要知道很多外在条件，也就是需要很多知识，而这是最复杂、最困难的。易简不是从知识讲，无论形式的知识或是经验的知识，从这些地方讲都很复杂。依照自律道德，从自由意志决定，由良知自己决定，这种“存在的决断”，不需要有什么逻辑的根据，也不需要根据什么科学的原理，“易简”不是归纳的问题。当然，虽然讲简易，但不是不知险阻。所谓“恒易以知险”“恒简以知阻”，知阻知险，这是中间阶段，到处是险阻、障碍、麻烦，而这就要有另一种专门人才来处理，技术问题要归技术处理，落到技术上说，技术都很琐碎。不必经过经验的磨练培养，到处无往不利，这个要从根源处讲，从道德实践的第一义讲。当然要扩大道德，也要有知识，但那是第二义，不是第一义。很显然，牟先生对易简原则的解释，主要还是运用了陆九渊和王阳明的心学资源，当然也参照了康德和萨特的相关理论，并且对现代科技的地位做出了某种回应。在这里，牟宗三先生所表达出中国本位文化的立场是非常鲜明的，所谓“简易代表最根源的智慧”，[②] 显示出他在中国文化最脆弱的时期，仍然努力张扬着中国儒家文化的道统地位。这一文化悲愿体现在《演讲录》的整本书当中，在接下来的《系辞》解释里显得尤为深重。

《系辞》云“易与天地准，故能弥纶天地之道”，这个“易”

---

① 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 33 页。

② 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 45 页。

是指易之道，也就是“一阴一阳之谓道”的那个道。“弥”是充满、充实，“纶”是曲曲折折有条理，“准”是相应。与天地之道相应，天地之道就是生化万物的变化之道，充满于天地一切变化，而且随着一切变化而有条有理把它们的道理表现出来，随着它应有曲折而曲折，不过也无不及。天地里面的最大变化，照人生感觉到的就是生死问题。“原始反终，故知死生之说”，儒家不讲生死，讲幽明，它把生死问题转化成终始问题，再从终始问题转化成幽明问题。幽明不从抽象的概念去了解它，仰观俯察即“知幽明之故”。明是显出来，但它又不停在这地方，幽是不显出来，但又不是无。可见讲幽明是很润泽，很具体动态的，不像有无、空有这些概念是很枯燥的概念，太理智化。“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，鬼神也是幽明问题，它没有超越的意义，而属于阴阳之气。神者，伸也，属于阳气。鬼者，归也，属于阴气。神之伸展就是明，有存在的地方，就是光明的显现。鬼者归也，归就没有了，没有存在的时候就归于幽。但归又不是无，而是归到阴阳气化的大流中去。儒家说“君子曰终，小人曰死”，把人生看成是一个成德的终始过程，成德过程做完了就叫终。照成德的过程讲，君子才是终始过程。生死问题本身不能解决，就干脆转化为成德过程，直接的是一个道德的“了”。“知周乎万物而道济天下，故不过”，这个“知”等于智慧、明智，不是知识的知。济，成也。拿道来成济天下一切事情，一切变化。“周乎万物”就是天下每一个东西都知，就是无所不知。但周遍万物的“智”，照康德哲学讲，是智的直觉（intellectual intuition），等于佛教所说一切种智。可见它不是经验上的知识，圣人无所不知，也只能是先验地知道超越的原则，不能经验地知道天下一切事，名物度数、技术性的知识也要靠道问学。平时所讲科学上的明智，用康德的词语讲，属于“辨解的知性”（discursive understanding），它要通过概念、抽象，根据逻辑思考，运用归纳法、演绎法，弯弯曲曲一步一步往前达到知识。与之相反的是神的知性（divine understanding），它不是辨解的，是直觉的，

一眼看到没有曲曲折折的。儒、释、道三教都承认，人通过修行可以达到 intellectual intuition。佛教的一切种智，理学家的德性之知，道家的玄智，都有人类 discursive understanding 上面的那一层，都可以转上去。但西方人却认为人转不上去，只放在上帝那里。人是人，神是神，他们是这样分开的，这是西方的宗教。"旁行而不流"，是讲圣人有这种智的直觉，达到了这个智慧，生命提得住，就可以四通八达，圆融无碍，从权旁行而不至逐流不返。但一般人要戒慎，不要随便讲这个权，也不要随便往外岔出去，否则把握不住，一岔出去就完了。"安土敦乎仁，故能爱"，有土，生命才能滋润，安土才能敦厚。这个仁德爱人讲得很具体，不像耶稣讲 universal love，虽然很壮烈，很高，但不具体，那种爱对人的生命没有润泽作用，孔子讲"仁"就对生命有润泽作用，讲得既浅易，又通天通地。"范围天地之化而不过，曲成万物而不遗"，这是代表儒家智慧最漂亮的两句话，它表达了儒家既超越又内在的道理。"范围天地"是易道能把天地之化范围得住，全部都笼罩在里面，既不过，也无不及，这就是超越的(transcendental)。过了就不是超越的，而是超绝的（transcendent)。不及就有遗漏，"曲成万物"就是内在地顺着万事万物的曲曲折折成就每一物而不遗漏。可见，"范围天地"是超越的，"曲成万物"是内在的，既超越而内在，这就是儒家的精神。西方的上帝也超越，但超越而过，是外在的。"通乎昼夜之道而知"，这个"知"是贯通地知，不是拿抽象的原则概念去知。它通乎昼夜、通乎终始、通乎死生、通乎鬼神都可以，圣人的这种智慧显然是康德所说的智的直觉，只有智的直觉才能既具体而又能通乎昼夜之道。这当然很高，康德说人没有这种直觉，与西方的基督教一样，但中国人承认有。按道理讲，基督教讲不过中国儒、释、道三教，但就因为中国没有出来科学，没有十分现代化，所以牵连到中国一切都倒楣。其实不要以为科学有什么了不起的，科学要使用概念，使用概念就一定是曲折进取的。科学要就可以开显出来，不要就不开显。民主政治困难一些，但民主政

治的理性跟研究科学的理性层次是相同的。

再回到前面所提的“一阴一阳之谓道”上来，这句话是“即用见体”的意思。阴阳是气，不是道，一阴一阳才叫做道。阴阳是用，道是不可见的体，就着用以见体。阴阳是两个相反的气化作用，“一阴一阳”是阴了又阳，阳了又阴，好像一扇门，一开一阖表示一种动态，就在这个一阴一阳的动态里面显示出道的意义。气化本身不是道，所以能气化的那个根据才是道。这显然是程颐和朱熹的讲法，牟宗三先生甚至在这个地方批评陆九渊没有理解好。从眼前的气化推出所以有这个气化之“所以然”，这种“道”的推证就叫存有论的推断（ontological inference）。朱子从“一”看出所以然，这是对的。但他对“道”本身的分析有偏差，认为道只是理，太极只是理，这就不对了。存有论的推断只是获得了存在之理，朱子的道和太极是使这个气化的东西存在，这是存在之理。基督教是上帝创造，儒家是“天命不已”润化，都是个存在之理。但朱子体会的存在之理只有存有性没有活动性，先秦儒家的古义是即存有即活动。道是动态的，一定要带一个行程，所谓浩浩大道即是。而理不代表行程，没有一个经过，是静态的。“天命不已”明明不只是个理，理不会动，它没有一种力量能够使阴阳之气成为一个气化。从存有性方面说，它是理；从活动性方面说，它是神、是心。从“一阴一阳”的那个“一”字看出所以然的“道”当然是理，但它不只是理，也是心，也是情，也是神，那才有活动意义。有活动意义才能引申出一个行程，把这个气化的行程永远连续下去，就是“继之者善也”；人的性能亦即道德的创造性能够完成这个道，在人的生活中把“一阴一阳”的道体现出来，就是“成之者性也”。这是牟宗三先生所着力强调的心体、性体、道体通而为一的所谓纵贯系统。性体从心体见，这是照孟子讲。孟子所说本心就是理，本心就是性，并不是说本心去合一个客观的理。陆象山、王阳明都是这样讲，康德也是这个意思，他说意志自律，不是意志合那个理，是意志本身就发出理。但心体、性体与道体又通而为一，良知是“乾坤

万有基”，乾坤就是天地，它同时是天地万物的根基、超越的基础、存有论的基础。这就是王阳明“良知”的绝对意义，尽管孟子没有说出来，但他也有这个意思，陆象山也说出这个绝对的意义，“良知不但是道德的根据，也是存有论的根据。”① 伏羲画卦之时，乾元作为卦符只是表示天道的客观意义、形式意义，“心”才能知万物。孔子说“乾知大始”，乾知作为大始的良知代表了“心”，取得了乾元的地位，天道的主观性原则就获得表达。只有通过这个主观性原则，才能了解客观的那个道的具体意义、真实意义。牟宗三先生认为，只有这种心体、性体、道体通而为一的纵贯系统才能表示创造性，才是本体宇宙论的，“无论道家、佛教，抑或西方的柏拉图、基督教都是重视横列，真正重视纵贯的是儒家”，“程朱以外宋明儒者统统是纵贯系统，纵贯系统是先秦儒家的义理特性。”②

至此，牟宗三先生通过对《系辞》相关命题的现代解释，将他所重建的道德形上学理论进行了一次相对完整的阐述。对于这样一种解释，可以看出他是完全站在儒家的道统立场上展开的，也不难体会到其间所蕴含的那种竭力高扬陷入全面衰微之中的中国传统文化的悲愿情怀。然而，他的道统立场无疑是过于狭隘，不但在中国传统文化之中取儒家文化，在儒家文化之中仅仅取从孔孟至象山、阳明心学一系，而且以此一系儒学定位为所谓纵贯系统，在世界各大文明当中做出判教，这显然是不可取的。面临着强势的西方文化所带来的巨大冲击，对于中国传统文化的思考和反省的角度和立场不同，其所获得的结论势必有着很大的差异。对于牟宗三先生所心仪的这种“良知”的内圣之学，李泽厚却有过不同的看法：“中国的这种‘内圣’之学对个人提出的标准是作圣贤的道德最高要求，其普遍可行性甚少。西方对个体提出的则是作一个遵循法律的合格公民的社会最低要求，其普通可行性却大得多。从中西文化形态的这些比较中，便可看出，以人

① 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 95 页。

② 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 46 页。

性本善的理论为基础的儒家孔孟的伦理主义，已完全不能适应以契约为特征的近代社会的政法体制。它曲高和寡造成的虚伪，变成了历史前进的阻力。现代社会不能靠道德而只有靠法律来要求和规范个体的行为。"① 看起来，李泽厚先生的看法确实就务实得多，感觉到牟宗三先生的《系辞》解释就未免"曲高和寡"。不过，这种比较其实会掩盖很多东西，至少牟宗三先生也是力主建立民主法制社会的。实际上，牟宗三先生所心仪的是儒家在宗教意义上的天道性命通而为一，是儒家道德形上学的自足可靠性，而反对西方宗教中人与神的分离和隔绝。这自然是已经超出了"务实"的李泽厚先生的范围之外，而真正具有挑战性的拷问来自于刘小枫老师："中国现代儒生的道德'形而上学'坚持拒绝超绝的神圣陈言，肯定本然道德，真的可靠而又自足?"或者，"谁能保证古代先哲所谓的道德心传不是在虚假形而上学的根据上建立起来的?"正是先哲圣心只是与天相通，而天不是上帝，四书与四福音书有天壤之别，道德也不是宗教，不是信仰的跳跃，"不通过批判的理性知识来清理道德理性的根基，何以敢肯定避免道德的虚妄?"② 可见，牟宗三先生所一味强调的儒家超越而内在的精神传统，以及心体、性体、道体通而为一的所谓纵贯系统，至少并不天然地具备正当性或自足性，更不必然具有相对于其他文明的优越性，以此作为判教的依据显然是错误的。尽管牟宗三先生同样主张发展科学技术和民主政治，但在这样一种高昂的心性立场上，其姿态也未免显得过于高傲。相比之下，新一代的现代新儒家学者的姿态就显得平实得多，如杜维明先生"从现代精神的角度提出儒家传统有发展的前景，基本是从多元文化的角度，特别是面对全球意识背景下所出现的寻根意愿而发"，而"决不赞成儒学及儒家传统一枝独秀"。③ 他基本上是将儒家的传统置于轴心时代的这个文明源头上与其他文明形态进行比较

① 李泽厚：《中国现代思想史论》，东方出版社 1987 年版，第 47 页。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海三联书店 2001 年版，第 7、9 页。

③ 杜维明：《现代精神与儒家传统》，北京三联书店 1997 年版，第 20 页。

反思，然后力求在现代世界文明间的对话平台上能够寻得一席之地，而这就已经是很好的愿景了。

当然，牟宗三先生的这种强烈的道统精神并非是来自于《系辞》解释，而分明是将这种精神贯彻到《系辞》的解释过程当中。尽管这种极端的道统立场并不可取，但在这种精神姿态之下却是对古代儒家文化的深切体会和领悟。近几十年来，倒也不乏有人针对于儒家传统纷纷挖掘出某些不着边际的所谓“合理”思想，但这比二十世纪许多人所展开的同样不着边际的批判所留给人的印象更为恶劣。与此相比，包括牟宗三先生在内的那一代新儒家学者，在他们的解释和著述过程中，确实能够彰显出某种神明的易道精神，甚至显示出与古人的精神性空间相通的地方。对于《周易》而言，将易经部分定位为卜筮之书，并肯定易传部分的义理价值，这大体是没有问题的。问题是如何看待占卜这样一件在古人生活当中意义十分重大的事情，现代学者若能抱着存而不论的姿态就已经是很客气了，而更多具有“科学世界观”头脑的人必定是毫不迟疑地断定其为迷信、落后而了事。在《演讲录》一书中，牟宗三先生将《易传》定位为儒家的玄思之后，就以《系辞》文本中出现的“幾”为“采取最开始最具体最动态的观点看事件”，而给占卜进行了一种现代的解释。《系辞》云“夫《易》，圣人之所以极深而研幾也”，而“唯幾也，故能成天下之务”。幾是什么？幾是一个最开始最具体最动态的观念，任何一件事在人世，在宇宙间生起，开始一发动，将来的结果就统统包括在内，这开始一发动就是幾。幾是变化之幾，变化是千变万化，掌握变化就得掌握幾。这得具有高度的灵活性，中国人的头脑很灵活，但这灵活必须具有深厚的传统文化教养。西方人讲本质属性那一套就很死板，当代哲学不再用本体这个观念看世界，而用事实看世界，就是用“事”这个具体观念。actualization是最具体的观念，这个观念重关系，可以译作“缘起集”，从这个观念可以转出“现实的事实”（actual fact）。宇宙间任何事的生成就是一个机窍（moment），它的发生是一个事实的缘起（ac-

tualization），即有其一个地位，跟它前后周围都有一个关系。它有一个动向，它的发生在宇宙间就有一个将来，有一个往哪个地方归结的问题。这实际上就是一个“幾”的观念。一个事件一发动就是一个缘起，就一定有一个后果，所谓“幾者，动之微，吉之先见者也”，吉凶都包含在里面。《易经》六十四卦中的每卦六爻，每一爻就是一个 moment，每一个 moment 就是一个 actual case，最具体的。占卜就是可以根据这些卦爻来问一件事情，问这样一件事情在宇宙间发生的一个动向。可见占卜也就是用最具体的心态看事物，它最重要的是看幾，能看到幾，将来的结果都可以算到。所以占卜的观念也是一个 actualization 的观念，不是 time 的观念。《易经》中的“幾”用在占卜上，这个观念是超科学的，科学以上的，因为科学里面没有幾。物化、量化之后变化之幾就没有了，幾没有了才能讲科学知识。科学知识是 mechanical 的原则，一切变化都变成机械的。幾往下就变成势，成势以后就是物化、量化，mechanical 出来了，就需要运用科学的逻辑的推理。在幾那个地方，没有达到机械的程度，不能用逻辑的推理。幾是最具体、最微妙的，掌握幾要凭一种直觉的力量，靠人的 intellectual power。所以圣人“极深而研幾”，极深就是不能停留在表面，因为表面都抽象化、量化了，科学将一切归成数学量、物理量，把一切变化归到机械原则，这样幾就没有了。只有穿透科学知识的那个层面，看到最具体的地方，才能“研幾”，成就天下一切事情。占卜最重要的就是知“幾”，在事件发动的地方察觉到，就能把坏的动向化除。幾的结果就是势，到势成就很难转化了，那就要承受这个结果。所谓“知幾其神乎”，谁能知幾谁就神，这是一种高度的 intellectual，相当于康德说的 intuitive intellectual。

对于“神”，牟宗三先生专门讲到了它的两种意义。《系辞》云“阴阳不测之谓神”“知变化之道者，其知神之所为乎”，这两句中的“神”意思一样，都是一种神妙状态的描述语。中国人讲宇宙的存在不从上帝的创造那个地方讲，而从这个造化之妙这个

造化讲。从造化之妙这个地方看，这个造化千变万化，没有人能测度，这是从阴阳变化的无穷复杂，无穷巧妙中表现出来。但这个造化之妙是一种气化的状态，现实世界的存在是气化，气化不是一个超越的意义，因此这里的“神”没有超越的意义，只是一个描述的词语。应当说，牟宗三先生是非常刻意划分气化与超越两层次的，前文所论“知幾其神乎”，“幾”尽管具体而微妙，充满玄机，却终究属于气化层面，代表经验层的、感性的，最终还得幾动这个地方做道德的工夫。幾之动成了意之动，在幾发动的地方做诚体的工夫，把那个幾化掉。这个诚体就代表超越层的，等于王阳明说的良知。《易经》卦爻自象数发端而穷尽气化之妙，但毕竟是一套中国式的自然哲学，而《演讲录》一开始强调的就是“不讲自然造化那个层次，只照儒家的道德形上学讲”。从他将早期的易学专著《从周易方面研究中国之玄学及道德哲学》改名为《周易的自然哲学与道德涵义》就可以看出，他在晚年时期对于这种层次的划分是十分自觉的。这无疑是他深受康德哲学的影响，同时着力提升传统儒家哲学而与西方文明抗衡的结果。这一方面促使他深化儒学哲学发掘的力度，同时也助长了他走向极端的道统立场。他将《说卦》所云“神也者，妙万物而为言者也”中的“神”定位为超越的意义，这个神是就着它在万物后面而能妙万物，妙是个主动，万物是个被动，万物要后面有个神在运用才能够千变万化，生生不息，因此这个神有本体的意义。然后，这个神又转到《系辞》中的“寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”，这个“至神”还是从妙用上讲，其妙用就体现在良知本心的即寂即感。“寂然不动”就是良知的虚灵明觉，“感而遂通”就是良知明觉的感应，而良知明觉的感应跟良知本心的明觉又是一个东西，即所谓即寂即感是也。良知本身不在时间中，所以良知本身无分于动静，也不分寂感，它就是即寂即感，无限妙用的功能于此体现得淋漓尽致。当然，这个具有超越的本体的意义的“神”，是通过 function 这个观念来了解的，与西方人的 personal God 通过 entity 来了解完全不

同。这样就又走上了他的判教之路，《系辞》云“卦之德方以智，蓍之德圆而神”，西方文化就属于方以智，东方文化属于则圆而神。大体上就是西方文化没有达到圆的境地，而到处表现方以智的精神，科学、民主都是表现这个精神。不过，牟宗三先生虽以中国文化精神的圆而神而走道统的立场，但也充分认识到中国文化喜欢讲圆而神容易出毛病。随便讲圆通就没有是非，就是投机、滑头，譬如讲中庸陷入乡愿一样。中庸下面一定要有狂、有狷来支持，圆而神下面也一定要有方以智撑起来。就像一个圆，没有一个十字架在里面撑开，它可以很大，也可以缩小到一个点。听起来，就好像是圆而神的中国文化需要基督教的十字架来撑一撑了，至少西方的方以智精神是需要吸收的，包括科学、民主政治、人权等等，用牟先生的话说，“对我们中国人来说吸收这个方以智精神就叫做现代化”。① 在《演讲录》一书中，尽管针对于《系辞》所展开的现代解释，确实更多地是对牟宗三先生的道德形上学立场的贯彻，但《系辞》也正在这种与西方文化相碰撞、比照与吸收的解释过程中彰显出新的内涵。在这种解释过程当中，无论是良知简易，还是易道弥纶，由继善成性而获至圆而神，《系辞》所承载古人的易道精神，终于在现代话语中彰显出某种神明的氛围。尽管易道之“幾”之“神”也终不免会为形上的哲理所化解，却开启了神明的精神生活世界的现代解释。

四、帛书《系辞》研究

现代学者更多关于《系辞》的最新研究和解释，基本上是围绕着帛书《系辞》所展开的。1973 年在长沙马王堆出土的帛书有若干种，其中的《周易》部分也包括了好几篇内容。对于出土帛书《周易》的结构划分和命名，在学术界还经历了一个争论的过

① 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 123 页。

程。根据李学勤先生的最新看法，认为帛书《周易》包括了上卷经文《六十四卦》及卷后佚书《二三子问》，和下卷传文《系辞》及卷后佚书《易之义》《要》《缪和》《昭力》。[①] 不过，在结构和命名的细节处理上还是有一些分歧，如对《二三子问》篇的定位，许多学者可能会直接划到帛书《易传》部分；有的学者认为帛书经文部分不必赘名《六十四卦》，《二三子问》的篇名应改为《二三子》，甚至《易之义》的篇名也不准确；[②] 陈鼓应先生则认为《系辞》的篇名应当为《系传》。[③] 笔者主要关心通行本的《周易·系辞》在帛书《周易》当中的情形，而恰恰这一情形显得异常复杂。由于西晋时期出土的汲冢竹书中的《周易》"别有《阴阳说》，而无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》"（杜预《春秋经传集解》后序），安徽阜阳汝阴侯墓出土的竹简《周易》仅附卜事之辞，亦无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等，而上海博物馆藏的楚简《周易》残本更无传文，因而帛书《周易》中的几篇传文内容无疑就显得尤为珍贵。不过，将帛书《周易》中的传文与通行本的《易传》相比较，两者之间并不呈现简单的对应关系。自 1992 年《马王堆汉墓文物》刊发帛书《系辞》全部图片及其所附释文以来，帛书《周易》中的传文内容就陆续得以公布。在陈鼓应先生主编的《道家文化研究》第三辑《马王堆帛书专号》，以及朱伯崑先生主编的《国际易学研究》第一辑上，比较集中地刊发了帛书《系辞》、《二三子问》、《易之义》、《要》、《缪和》、《昭力》等诸篇的释文。根据所刊发的帛书传文的释文，与通行的今本《易传》相比，总的说来，今本《系辞上》除"大衍之数"章外，全部见于帛书《系辞》，而今本《系辞下》则有相当篇幅的章节见于帛书《易之义》中，这也是造成最初将《易之义》划分为《系辞》下篇的主要缘由。但现在基本认为，帛书《易之义》是独立于帛书《系辞》的另外一篇，帛书

---

① 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店 2006 年版，第 319 页。

② 参见邢文：《帛书周易研究》，人民出版社 1997 年版，第 41 ~45 页。

③ 陈鼓应：《易传与道家思想》，北京三联书店 1996 年版，第 147 页。

《系辞》包括了今本《系辞》的大部分内容，并且是首尾相同，应当构成独立的《系辞》篇目。不过，今本《系辞》除有一部分章节见于帛书《易之义》外，还有一些内容见于帛书《要》，而帛书《要》则又出现了今本《说卦》的前三章。可见，今本《系辞》除主要与帛书《系辞》相对应之外，还有一部分内容散见于帛书《易之义》和《要》，另有"大衍之数"章则未出现在帛书《周易》当中。作为一种近期的出土文献，能与《系辞》有如此大的关联，这对于推动《系辞》的现代研究无疑具有重大的意义。而围绕着今本《系辞》和帛书《系辞》之间的比较研究，确实也取得了相当多的成果。

在帛书《周易》诸篇图片和释文的陆续公布之后，要确定作为手抄本的帛书《周易》的抄写年代，基本上只是一个技术问题。刘大钧先生就将帛书《周易》的抄写年代"基本可界定在汉高祖至吕后执政的二十余年间"，而张政烺先生更将抄写年代精确到公元前180—170年。[①] 但这种抄写年代与帛书《周易》的形成年代显然还不是一回事，帛书《周易》还存在着是否另有祖本的问题。它仅仅只是一个抄写本与它本身就代表着一种传本，这两者的意义是截然不同的。就帛书《系辞》而言，有的学者会认为，"帛书本《系辞》文，如同帛书本《易经》一样，只是目前发现的最早的手抄本，并非即是最早的传本。"而有的学者则认定"马王堆出土帛书《系辞》为现存最早的道家传本"。[②] 实际上，围绕着今本《系辞》与帛书《系辞》之间的年代先后问题，展开的争论非常多。看起来，今本《系辞》既可能早于帛书《系辞》，后者是对前者的改造和节录，也可能晚于帛书《系辞》，前

① 分别见于刘大钧：《帛〈易〉源流蠡测》，载《今、帛、竹书〈周易〉综考》，上海古籍出版社2005年版，第111页；以及张政烺：《帛书〈六十四卦〉跋》，载《文物》1984年第3期，第9页。

② 分别见于朱伯崑：《帛书本〈系辞〉文读后》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第43页；以及陈鼓应：《易传与道家思想》，北京三联书店1996年版，第131页。

者是“抄录并综合《易之义》与帛书《系辞》而形成的”。[①] 这样，想借助于帛书《系辞》的出土来进一步确定今本《系辞》的著作年代，就只能沦为一种立场之争了。如刘大钧先生在确定帛书《周易》的抄写年代后，接着认为“今本‘十翼’之文，是在帛《易》基础上修订完备而成，其时间大致在文、景之后的武帝时期，即武帝立五经博士时或之后”，[②] 这至少表明他默许了帛书《系辞》本身是早于今本《系辞》的一种传本。而还有采取同样立场的学者确定了更为精确的时间，今本“《系辞传》的编定大略是公元前134年到前128年之间发生的事了”。[③] 然而，采取相反立场所导致的结论则是，“此文献（指帛书《系辞》——引者）证明《系辞》文，先秦已有之。通行本《系辞》的内容，非出于一时一人之手，而是逐步形成的。其下限，可断在秦汉之际”，而十翼说“形成的下限当在司马迁以前”。[④] 不过，还有另外一种可能的情况，即两者之间并没有前后演变的关系。如今本《易传》是田何传本，可称为北本；帛书《易传》是楚地传本，可称为南本，两者“当是同时异地的传本”。[⑤] 或者说，帛书《周易》与通行本《周易》就是《周易》的不同子系统，帛书《易传》六篇“对于《周易》的理解或解释，可构成与以儒家为宗，而兼纳各家的‘十翼’诠释系统不同的另一诠释系统”。[⑥]

---

① 分别参见廖名春：《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》；以及王葆玹：《帛书〈系辞〉与战国秦汉道家〈易〉学》，均载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第133、74页。

② 刘大钧：《帛〈易〉源流蠡测》，载《今、帛、竹书〈周易〉综考》，上海古籍出版社2005年版，第112页。

③ 王博：《从帛书〈易传〉看今本〈系辞〉的形成过程》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第153页。

④ 朱伯崑：《帛书本〈系辞〉文读后》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第46页。

⑤ 张岱年《初观帛书〈系辞〉》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第2~3页。

⑥ 张立文：《帛书〈系辞〉与通行本〈系辞〉的比较》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第122页。

笔者以为，考察今本《系辞》与帛书《系辞》之间的先后年代和演变关系，必须同时注意到这样两个现象：其一是今本《系辞》中的“大衍之数”章不见于帛书《系辞》，其二是帛书《要》篇中出现了今本《说卦》中的前三章。帛书《系辞》当中没有“大衍之数”章，或许就可以认为这一章是晚出的，或者是有另外的来源。但问题是帛书《系辞》虽无自“大衍之数五十”以下的这一段文本，却有“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十”一句。“大衍之数”章与这一句直接关联，而且与《系辞》其他各章也联系紧密。根据李学勤先生的看法，这一章“内容和形式都与《系辞》其他各章融合无间”，“实在没有理由说《系辞》其余部分和这章出于二手”。[①] 如果是这样的话，就至少不能认为今本《系辞》是直接在帛书《系辞》的基础上形成的。由于分明是帛书《系辞》脱掉了“大衍之数”一章而今本《系辞》却保存完好，这无疑强有力地支持了帛书《系辞》是抄录今本《系辞》的立场。坚持这一立场的廖名春先生就专门撰文《“大衍之数”章与帛书〈系辞〉》，对“大衍之数”章为《系辞》原有以及帛书《系辞》所缺失的原因，进行了更为细致的分析。[②] 不过，由于今本《说卦》前三章与《系辞》内容更为融合，后面各章则与《序卦》、《杂卦》一致，很可能前三章要比后面的内容要早出。[③] 而帛书《要》篇中恰恰就出现了与《系辞》内容在一起的《说卦》前三章内容，从这一点上说，帛书《系辞》似乎又要显得更为原貌。可见，这样看来，更有可能是，今本《系辞》和帛书《系辞》有共同的祖本，用李学勤先生的话说，它们“只是编排有异，思想实相一致，这应该认为是不同传本，不好说是前后演变的关系”[④]。

---

① 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店2006年版，第342页。

② 廖名春：《“大衍之数”章与帛书〈系辞〉》，载《中国文化》第9期，1994年版。

③ 参见李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店2006年版，第314、335～336页。

④ 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店2006年版，第338页。

在今本《系辞》和帛书《系辞》的先后年代关系上，似乎更多一些学者是主张从帛书《系辞》到今本《系辞》的演变。如“现通行各本基本上是在帛书《系辞》基础上整编而成的”，或者“今本《系辞》当是以帛书《系辞》为主，同时又采纳了《易之义》及《要》中的部分内容”等等。① 这大概是由于今本《系辞》中的内容散见于帛书传文当中，如李学勤先生所言，这就“很容易推想今传本《系辞》是在帛书《系辞》的基础上，采取帛书其他传文的内容，扩大而形成的”②。不过，如果说有些学者只是源于一种粗浅印象的话，陈鼓应先生就是带着强烈的学派倾向力主这一立场的。他主张帛书《系辞》为道家的最早传本，这与他一直认为《易传》是道家学派的作品相一致。就《系辞》而言，陈鼓应先生分别论述过其所受老子和庄子思想的影响，并最终将其定位为稷下道家的作品。根据他的看法，《系辞》中的“阴阳说、道器说、太极说、精气说、原始返终说，以及‘道’、‘德’、‘神’、‘神明’、‘究几’等等重要的范畴与概念，都和老子思想是一脉相承的关系”；与此同时，《系辞》在阴阳说、变化观、言意论，以及“神”和“太极”等概念上，“说《庄子》的哲学精神深刻地影响了《系辞》是毫不夸张的。”最后，“精气说为稷下道家的‘特产’，而《系辞》中的精气说乃是继承稷下道家的代表作《管子四篇》而来的。”③ 这种主张表面上看来是涉及对《系辞》的学派之争，但实际上只能归属于《系辞》现代解释中的一种。由于陈鼓应先生是以中国文化的道家主干说为坚守立场的，离不了从道家的角度去解读一些经典文本。他对于《系辞》与道家思想之间的关联挖掘得相当充分，从而为《系辞》的现代解释提供了更多的空间。至于他对包括《系辞》在内的《易传》

---

① 分别见于楼宇烈：《读帛书〈系辞〉杂记》；以及王博《从帛书〈易传〉看今本〈系辞〉的形成过程》，均载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社 1993 年版，第 48、147 页。

② 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店 2006 年版，第 321 页。

③ 陈鼓应：《易传与道家思想》，北京三联书店 1996 年版，第 72、100、102 页。

的定位，基本上只是表达了一种个人的立场。从整个《周易》解释史来看，尽管道家乃至禅宗都与《周易》文本有着割不断的关系，但毫无疑问主要是作为儒家的经典在一再被解释着。《系辞》的学派性质与中国文化的主干之说一样，其实是形成不了学派之争的。不过，如果是就帛书《系辞》而言，情形还是不一样。作为刚出土的文献，没有存在于解释史当中，再一次引起了学派性质的争论。帛书《系辞》文本似乎更能显示出道家的色彩，用陈鼓应先生的话说，“与今本《系辞》相比，帛书《系辞》中缺少的段落刚好是儒家色彩较浓的部分”，包括具有鲜明儒家特色的“颜氏之子”一节、文王兴易的传说以及“三陈九德”等内容。根据他进一步的看法，帛书《易经》和《系辞》的卦序及卦位体现出黄老道家的思想，以及帛书《系辞》中的动静观、阴阳观、刚柔说、由天道而人事、三极之道等等都直接与帛书《黄帝四经》中的思想观念相通。对于“大衍之数”章，他也有直接的回应，与李学勤先生的看法恰恰相反，同样是缺少“大衍之数”一章，帛书《系辞》却显得“文义上下脉络相承，文势甚为条贯”。① 这种对立的结论未免令人吃惊，也反映出思想立场上的左右力量之大难以想象。陈鼓应先生坚持帛书《系辞》为道家传本的一个处理方式是，将帛书《系辞》与帛书其他传文篇目完全分开，根据他后来的定位，《二三子问》、《易之义》和《要》三篇“在帛书《系传》（即帛书《系辞》——引者）和今本《系辞》之间起着纽带的作用”，它们“在形式上是儒学的作品，而其实质内容是儒道融合的成果”。② 而另一主张帛书《系辞》是道家作品的学者，也有着同样的处理方式，一方面帛书《周易》是“以道家著作为核心部分的编纂本”，同时所收录的《易之义》、

① 分别见于陈鼓应：《易传与道家思想》，北京三联书店 1996 年版，第 136～138、150～154、156～157 页以及《帛书〈系辞〉和帛书〈黄帝四经〉》一文。

② 陈鼓应：《易传与道家思想》，北京三联书店 1996 年版，第 197 页。

《要》和《二三子问》又与道家无关，而是荀子学派的作品。①这无疑是有利于单纯地将帛书《系辞》定位为道家的传本，而反对这一立场的学者则力主“从帛书《易传》的整体思想和编成方式考察，帛书《系辞》不可能是道家的传本，而只能是儒家的易说”②。还有学者甚至论证“帛书易传可能经同一人之手整理写定”，由此“帛书易传五篇属儒家学派传授系统的易学，这是没问题的”。③可见，如何处理帛书《易传》之间的关联问题，对于判定帛书《系辞》的学派归属似乎关系重大。但其实由于帛书《要》篇记载了孔子晚年研《易》的情形，这无疑会促进对孔子与“十翼”之间的密切关系的论证，而显然不利于道家的立场。如果将帛书《系辞》与《要》等其他传文贯通起来看，其儒家属性大概是不言而喻的。对于帛书《要》篇所载子贡问难孔子《易》教而引发的对话，相当多的学者从不同角度展开了研究。帛书《要》云“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐”，印证了司马迁在《史记·孔子世家》所言“孔子晚而喜《易》”而“读《易》韦编三绝”，表明“孔子不仅是《易》的读者，也是一定意义上的作者，这正是因为他作了《易传》”。④帛书《要》所载孔子论《易》云“有古之遗言焉。予非安其用，而乐其辞”“后世之士疑丘者，或以《易》乎”“我观其德义耳”“吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也”等等，其与今本《系辞》、《论语》、《孟子》所载孔子相关的言论都可以形成某种呼应。⑤孔子的这些《易》论对于研究孔子晚年的思想，显然具有十分重大的意义。孔子在晚年以德义言《易》，关心“性与天道”以及“神

① 王葆玹：《帛书〈周易〉所属的文化地域及其与西汉经学一些流派的关系》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第184～186页。

② 廖名春：《论帛书〈系辞〉的学派性质》，载《哲学研究》1993年第7期。

③ 梁韦弦：《帛书易传五篇之间的联系及其成书年代问题》，载《吉林师范大学学报》2004年第6期。

④ 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店2006年版，第379页。

⑤ 参见李学勤：《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》，载《中原文物》1989年第2期。

道设教”观等等，都可以作出新的探讨。① 另外，帛书《要》和《易之义》中孔子的相关言论，可以证明今本“《易传》中的‘子曰’，确系孔子之言”②，甚至“《缪和》、《昭力》的‘子曰’当即是‘孔子曰’，与其他四篇帛书《易传》的‘子曰’、‘孔子曰’或‘夫子曰’相同，而非欧阳修所谓的‘讲师之言’”③。

对于帛书《系辞》所属道家作品，还有另一条重要的证据，即今本《系辞》中的“易有太极”在帛书《系辞》中表述为“易有大恒”。原本对于“极”与“恒”之差，相当多的学者并不表现出特别的关注，朱伯崑、张岱年、李学勤等诸先生均以为是误写或异文。尽管帛书《系辞》与今本《系辞》相比，有差别的字不胜枚举，但这一字差得确实是堪称关键。原本“太极”说就已经相当令人注目了，现在若还有一个“大恒”说的源头，想必会引起更大的注意。如果仅仅是以误写为由一笔带过，就未免显得太打马虎眼。可见，有的学者坚持要认真对待这一字之差，力图梳理出一个从“大恒”到“太极”的演化过程，也完全是可以理解的。不过，要关注“大恒”这一概念上，确实就不能不回溯到《老子》尤其是帛书《老子》文本上来，以“帛书《系辞》‘大恒’概念渊源于帛书《老子》”。④ 旗帜鲜明的学者更认为，帛书《系辞》中的“‘太恒’意即‘大常’或‘恒常’”，是指“《老子》所说的天地之道”，可见“帛书《系辞》与《老子》的

---

① 相关文章可参见［港］邓立光：《从帛书〈易传〉看孔子之〈易〉教及其象数》和《从帛书〈易传〉析述孔子晚年的学术思想》，赵士孝：《从帛〈易〉“子曰”看孔子晚年的哲学思想》，均载《周易研究》1994 年第 3 期、2000 年第 3 期和 1998 年第 1 期；以及程石泉：《孔子与〈易经〉——马王堆帛书〈易〉之经传中新发现》，载《孔子研究》2002 年第 5 期。

② 赵士孝：《从帛〈易〉“子曰”看孔子晚年的哲学思想》，载《周易研究》1998 年第 1 期。

③ 丁四新：《帛书〈缪和〉、〈昭力〉“子曰”辨》，载《中国哲学史》2001 年第 3 期。

④ 许抗生：《略谈帛书〈老子〉与帛书〈易传·系辞〉》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社 1993 年版，第 59 页。

最高范畴，是完全相同的"。[1] 陈鼓应先生无疑会对此更为重视，在他看来，《系辞》中的道论已经表明"《系辞》与老子间有着内在思想的联系"，今本《系辞》中"易有太极"中的"太极"源于《庄子·大宗师》，而帛书《系辞》中"易有大恒"中的"大恒"则"与老子的关系更加密切（帛书《老子》'恒'字出现二十八次之多）"，"'大'、'恒'在《老子》中分开使用，是形容道的性质的，到帛书《系辞》，则将之合二为一"，可见"帛书《系辞》'太极'原本作'大恒'，则更具原始道家的哲理义蕴，这概念出于老子是无疑义的"。[2] 得出这样的结论，对于取儒家立场来研究易学的学者而言，至少是不感兴趣的，难免会对此不以为然。尽管余敦康先生以"更为宏观的角度"承认《易传》思想是儒道互补的产物，而探讨帛书《系辞》"易有大恒"的文化意蕴，[3] 但这并不意味着就可以消解掉这种思想立场之间的对立。笔者则从经典解释学的角度出发，认为"太极"说的地位是在一种经典解释史的过程中形成的，正是在历代学者的不断解释过程中，才赋予了"太极"说以异常丰富的内涵。至于刚刚冒出来的"大恒"说，尽管有的学者非常认真地论证出，"'大恒'这一概念的形成是有它悠远的历史，不是突如其来的事，尤其是先秦楚国学人对'恒'观念非常重视"，[4] 但毕竟"大恒"作为一个概念，也就仅仅出现这么一次，没有形成自身的解释空间。若果真如陈鼓应先生所言，帛书《系辞》是将《老子》文本中的"大"与"恒"合二为一，但这个概念形成之后如果没有在解释史的过程中获得意义上的延续和拓展，就很难说有多么重大的意义。而且，"太极"说的解释力度是在儒学的脉络中形成的，即

---

① 王葆玹：《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》，载《道家文化研究》（第一辑），上海古籍出版社 1992 年版，第 182 ~ 183 页。

② 陈鼓应：《易传与道家思想》，北京三联书店 1996 年版，第 184 ~ 192 页。

③ 参见余敦康：《帛书〈系辞〉"易有大恒"的文化意蕴》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社 1993 年版，第 20 页。

④ 饶宗颐：《帛书〈系辞传〉"大恒"说》，载《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社 1993 年版，第 18 页。

便“太极”一词果然是由道家的“大恒”而来，也未必就能说明多大的问题。如果说“‘易有大恒’，它的文化信息，代表与标志着一个不同的时代，在易学发展史上，是十分有意义的”①，就必须对这一个“不同的时代”对“大恒”的理解整理出一个相对充分的解释历程。

与“易有大恒”这一关键字之差相比，帛书《系辞》还有一个引人注目的一字之差是以“象”为“马”，不过却是今本《系辞》中出现很多处的“象”全部写为“马”。这样一来，“设卦观象”就成了“设卦观马”，“两仪生四象，四象生八卦”就成了“两檥生四马，四马生八卦”等等。这一现象必然为学者们所注意，但绝大多数学者均以此为误抄、异文或错讹。将今本《系辞》中的全部“象”字统一写成“马”，如果是要定为误抄的话，只能认为实在是对此提不出什么理由来所致，正如李学勤先生所言“‘象’字都抄成‘马’，绝无道理可言”②。误抄是不自觉的，将多处的一个字统一写成另外一个字而无误，大概是需要高度自觉的。个别学者对此提出了不同的意见，并认为“象”与天象相关，而“马”与天数相关，以“马”之义同于数，而且“象、数之别是天、人之分”，帛书《易传》称“马”是“将《易》归属于人道”。③ 这种解释未免提得过深，如果是这样的话，就很难想象为何“两檥生四马”会在易学解释史上销声匿迹。应当说，“马”肯定是与“象”同样的涵义上被使用的，考虑到“马”和“象”一样是陆地上比较大的动物，既然可以用“象”来指代天地之间的现象，就完全也有可能会以“马”来指代。《庄子·齐物论》所云“天地一指也，万物一马也”，就应该是属于这样一种情形。实际上，邓球柏先生已经从这个角度做出

---

① 金春峰：《帛书〈系辞〉反映的时代与文化》，载《周易研究》2000年第3期。

② 李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店2006年版，第348页。

③ 连劭名：《马王堆帛书〈系辞〉研究》和《再论马王堆帛书〈系辞〉中的“马”》，载《周易研究》2001年第4期和2002年第3期。

过论证，他以"'马'是符号意义上的'码'，'象'是符号意义上的'像'"而认为，"'设卦观马'是中原文化的产物，'设卦观象'是江南、华南文化、海洋文化与中原文化合流后融汇儒法的结晶。"① 当然，这更多地还是一种推测，因为从文本使用上来看，仍然无法梳理出比较清楚的演化过程。但如果确实只是这样一种差别，这对于易学本身而言，倒显得并不太重要。而在帛书《系辞》当中，还是有不少与今本《系辞》有差异的字句显得比较重要。如今本《系辞》中的"显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧"，帛书《系辞》为"圣者仁勇，鼓万物而不与众人同忧"；今本《系辞》中的"夫易开物成务，冒天下之道"，帛书《系辞》为"夫易古物定命，乐天下之道"；今本《系辞》中的"圣人以此洗心，退藏于密"，帛书《系辞》为"圣人以此佚心，内藏于密"；今本《系辞》中的"何以守位曰仁""禁民为非曰义"，帛书《系辞》为"何以守位曰人""爱民安行曰义"等等，这些差异都被学者们所一一辨析过，而且几乎每一处都有不同的看法。有人认为今本义较长的地方，就有人认为帛本义较胜，甚至还不乏学派之争。无疑地，围绕着帛书《系辞》展开的这些研究和争论，极大地促进了《系辞》的现代解释。不过，在现代学术背景当中展开的这种研究和解释，一方面在显得日趋学术化的同时，另一方面却离易道那神明的精神原貌越来越远了。

综上所述，《系辞》的解释在现代学术背景之下，总体而言就是一种去神秘化的研究。《系辞》的作者和年代之争与打破文本的神圣性紧密关联，无论是实证的史学姿态，还是唯物的哲学立场，尽管在著作者和年代的看法上充满着纷争，但在致力于瓦解《系辞》文本神明的精神氛围上是完全一致的。金景芳先生的《〈周易·系辞传〉新编详解》作为一部《系辞》思想的现代研究专著，从两个方面对《系辞》作为一本辩证法的书做出论证，并具体落实到一系列命题的解释上面，《系辞》文本所承载的神

① 邓球柏：《〈周易〉新论》，载《湘潭大学学报》（社会科学版）1993 年第 3 期。

明的精神原貌由此荡然无存。在牟宗三先生的《周易哲学演讲录》一书当中，他以乾坤作为宇宙本体意义上的创生原则和终成原则，乾坤的易简法则是从根源处讲良知的道德自律。“一阴一阳”的易道精神超越而又内在，良知是“乾坤万有基”，乾坤就是天地，心体、性体与道体又通而为一，完成了一次易道的道德形上学的阐述。在这种易道的道德形上学立场的观照之下，易道精神在“幾”与“神”的阐述之中显示出几份神明的氛围，却最终也被形上的哲理所化解。现代学者围绕着帛书《系辞》展开的种种研究和争论，在显示出日趋学术化的同时，大概早已忘却易道原有的神明的精神样貌。可见，无论是实证的史学姿态或唯物哲学的立场在《系辞》的作者和年代问题上的研究，还是金景芳先生以系统的辩证法立场解读《系辞》和牟宗三先生对《系辞》进行易道的道德形上学的阐述，或者更多其他学者围绕着帛书《系辞》所展开的诸多研究，与整个中国古代的《系辞》解释历程相比，最大的变化就是易道纳入到主体理性的框架之内，导致神明的精神原貌的缺失，从而消除了参与到今人精神生活世界当中的可能。这大概也就是所谓精神世界的断裂这一现代性突变事件，在《系辞》解释史上获得的某种体现罢。

结 语

对于一种经典文本进行解释史的研究之前，得先弄清楚经典与解释之间的某种关联。从经典解释学的立场来看，经典文本是指那种提出了人类精神生活中某些根本性的问题，并做出了某种原创性的展现，而足以令后人不断在重返的思索历程中推进的作品。但经典地位的形成又依赖于历代不断的解释，尤其是同样具有原创性的解释，由此得到传播和尊奉，并形成重要的思想传统，才能获得经典的地位。而对经典文本进行原创性解释的作品，本身又有可能形成新的经典文本。甚至经典地位的变化，也取决于解释的力量，经典的生命就存在于这种不断解释的历程之中。[①]《周易》中的《系辞》原本只是解释《易经》的一部作品，正是在历代复杂的解释过程中获得了与《易经》同样的经典地位，而历代解释《周易》的作品当中又不断地涌现新的经典文本，如王弼的《周易略例》、孔颖达的《周易正义》、李鼎祚的《周易集解》等等，它们之间的经典地位又取决于不同时代对它们的解释力度。当然，同样作为一种经典文本，文本之间的品格差异是非常大的。且不说中西文明之间的强烈反差，就是同为中国先秦时代的经典文本，《论语》不同于《孟子》，《老子》不同于《庄子》，而《周易》与它们之间的品格差异更大。不过，与西方经典中的那种抽象性理论体系相比，先秦时代的这些经典文本在经验实践品格上则显得一致得多。尽管不是每一部经典文本的经验实践品格都是那么的鲜明，但至少在这些文本中没有哪一部致力于追求抽象观念性的东西。无疑地，它们都在回答着人类

① 参见陈少明：《经典解释与哲学研究》（笔谈），载《中山大学学报》（社科版）2003 年第 2 期。

精神生活中的某些根本性问题，并在这种回答过程中以不同的方式储存着古典的生活经验。这种古典的生活经验可能是直接呈现在经典文本的叙事当中，而这种叙事既可能是真实的如《论语》，又可能是想象的如《庄子》。《孟子》和《老子》的叙事性都不强，前者是大段论辩性的对话，后者则是精短的独白式语录，只能间接地呈现出古典的生活经验。《周易》文本无疑最为特殊，《易经》部分中的卦爻符号和卦爻辞，几乎可以说就是对古典生活经验的直接笔录，《易传》的体例各有不同，《系辞》则是通论性的，从某种角度上说，它离直接的生活经验最远，值得进一步申辩。比如《论语》的叙事中心可以是各种具体的人、事甚至物，这种叙事也就是古典生活方式的直接呈现，它甚至本身就可以构成一个充满着人物故事和情节的经典世界。那么《论语》文本当中究竟有没有思想观念？当然有，只是这些观念并没有以一种抽象的方式进行逻辑的理论建构，而仅仅是镶嵌在许多不同的叙事片断之中。根据陈少明老师的看法，指出《论语》的叙事性来直接面对经典世界中的生活经验，并非是要降低《论语》文本中思想观念的深刻性，而是为了把观念置于具体的背景中去理解，甚至更进一步，是要从古典的生活经验中发掘未经明言而隐含其中的思想观念，进行有深度的哲学反思。① 同样地，对于《系辞》而言，尽管它对思想观念的直接论述更为丰富，但这并不意味着它是对思想观念进行一种抽象的逻辑建构。它在思想观念的经验品格上，与《论语》之间不过是程度上的差别。实际上，历代以来，大概从来不会谁感觉到过，对于《系辞》的解释会与对于《论语》的解释会有什么实质性的差别，除非今天的学者要以西方的抽象标准去看待。

再回到经典文本的解释史研究上来，尽管古代的经典文本大多都具有十分鲜明的经验实践品格，但由于传统哲学史学科对经典主要以范畴研究为中心，经典文本储存下来的许多重要生活经

① 参见陈少明：《经典世界中的人、事、物》，载《中国社会科学》2005年第5期。

验，便可能因缺乏观念性的关键词，没有能够进入哲学史家的视域。解释史上诸多经典文本中的思想观念不是以纯概念、纯学理的方式表达的，这种观念如果是体现在与人、事、物相关切的经验叙事中，这一论点便不难接受，研究既成观念的哲学史家也大都不会注意。但如果是对于那种直接论理性成分较多的文本而言，譬如《系辞》，它当中的观念是否属于以纯概念、纯学理的方式表达的呢？哲学史家在梳理中国哲学史的过程中，似乎也往往是集中在这种文本上进行挖掘。那么，现在的问题是，类似于《系辞》这样的经典文本，究竟应该以一种什么样的方式来展开对它的解释史研究？传统哲学史学科的范畴研究方式提供过各种成果，但鉴于上文提出的理由，既然《系辞》很难视为一种对思想进行抽象的观念建构的文本，而对于它的历代解释文本也差不多是同样层面上的话语方式，那么至少另外一种解释史的研究方式是可以值得尝试的。尽管对于《系辞》解释史的研究很难直接借鉴面对经典世界中的生活经验这一方式，却可以由此获得方法论上的引导，即一种不以范畴研究为中心而转向面向生活世界的可能。《系辞》缺乏叙事性的文字，并不直接呈现古典的生活方式，但《系辞》文本在历代解释史过程中，直接参与到古人生活世界的精神意义建构当中，于是彰显出《系辞》的思想观念对古人精神生活的参与历程，或许可以提供另一种面向生活世界的研究方式。陈少明老师认为，哲学史可以研究一些历代文本中既成的观念范畴，而哲学创作则需要直接面向观念镶嵌于其中的生活世界，它既包含当下的生活经验，也离不开储存在文献中古典的生活经验。① 尽管本书并不意在担当哲学创作的重任，却并不妨碍在《系辞》解释史的研究上，由此获得方法论上的指导。既然《系辞》所论述的思想观念储存有丰富的经验品格，在历代的解释过程中更不会失去这种经验的丰富性，本书则在方法上避免现成观念性的建构这一路数，而在保存易道神明的精神原貌的前提下，能揭示出

① 参见陈少明：《中国哲学史研究与中国哲学创作》，载《学术月刊》2004 年第 3 期。

《系辞》在解释过程中对古人精神生活的参与历程。

本书所展开对《系辞》的解释史研究，就是在这样一种方法论的指导下进行的。如果关注于《系辞》的思想观念对古人精神生活世界的参与，就不难发现其所集中表达的易道其实是笼罩在一种神明的氛围之中。由这一视域切入到《系辞》解释史的研究当中，进而可以突破历代以来以象数与义理为二分的对峙框架。古人围绕着《周易》阐释所进行的象数与义理之争，无论是繁琐还是玄远，是穿凿还是圆融，就其精神化的面向而言，实则是两相贯通的，即都在为古人提供一种得以依赖的精神生活世界。古人的精神世界大抵不离神秘性，尤其是依托《周易》所确立的精神面向更是如此。即便是最纯粹的义理派，可以反对象数的繁琐和穿凿，却不可能完全脱开《周易》的神秘性。由此反映在《系辞》的解释当中，也是同样的道理。精神生活世界的神圣性就依托于这种神秘氛围，两者是相互贯通的，共同由易道之神明表达出来。当然，以神明易道的视域切入《系辞》解释史的研究，并非是要取代象数与义理的分途，后一视角并非不合理，只不过《系辞》解释进入到现代学术背景之下，需要有新的视域才能更准确地反映出古今之变。因为《系辞》的现代研究通常也自觉地紧扣象数与义理的框架，以这一视角来看，体现不出与古代解释历程的根本差异。实际上，象数与义理已经不再是《系辞》解释史上最重要的差异，而某种精神世界的断裂才是今人呈现在对《系辞》的解释当中的最大突变。很显然，在今人的精神世界里，不再容纳像《系辞》这样的经典文本所提供的思想观念，尽管学术上的研究仍然在进行着，但《系辞》所论述的思想观念不再参与到当下的生活世界当中。经过现代彻底的去魅化研究，象数与义理的差异还在，易道却不再笼罩在其神明的氛围之中，作为经典文本的《系辞》既不神秘也不神圣，伴随着《系辞》的解释历程延续了近两千年的精神生活世界，由此发生彻底的断裂，这难道不是《系辞》解释史上最大的突变事件么？而毫无疑问，只有易道之神明的视域才能将这一突变事件刻画出来，本书仅仅只是做出某种粗浅的尝试而已。

文献综述

《系辞》作为隶属于《周易》文本的一个内容，其解释历程在易学史的研究中有过不同程度的涉及。不过，作为一门独立的学科名称，易学史的出现却已经是一件很晚的事情。潘雨廷先生在他的《读易提要》中说到，“迄今为止，尚未见有易学史问世”，当时已经是二十世纪五六十年代了。而朱伯崑先生到八十年代初在他的《易学哲学史》还说，“至今尚没有系统的易学史的专著问世”。实际上，廖名春先生则到九十年代初在《周易研究史》中声称，“迄今为止，中国甚至世界上都还没有一部易学通史”。可见，易学史的研究本身起步很晚，可以断定至今还不够系统和成熟。为何易学史的形成会如此迟缓，按照潘雨廷先生的说法，“最大的问题，对易学的认识非常不一致，故写易学史的立论有困难。”大概就是出于这一缘故，原本准备写易学史的潘先生最后只写成了《读易提要》。耐人寻味的是，声称以历史唯物主义为指导原则的朱伯崑先生最终写出了《易学哲学史》，或许又印证了潘先生所论立论对于写易学史的重要性。尽管朱先生的《易学哲学史》从学科门类讲，还属于专题史，但他在书中对易学、易学史、易学哲学史的界定和区分，以及对于易学哲学史的发展阶段的划分，对以后易学史的研究无疑极具开创性的意义。《易学哲学史》所集易学研究材料之丰富也是十分难得的，加上方法上的严谨，义理解释上亦不乏新颖之处，使得这一部专题史的研究作品在易学通史出现之前，对易学的研究起到了不可估量的参考和借鉴作用。另外，朱先生在这部作品中还贯穿着对易学理论思维的研究，他所展开对《周易》的逻辑思维与辩证思

维的论述，也吸引和影响了其他学者对《周易》独具特色的思维方式的注意和研究。应当说，朱先生在《易学哲学史》中所取得的研究成果，与他所确定的唯物史观的立场以及实证和逻辑的分析方法是分不开的。实际上，这部作品的得与失几乎全系于此，无论是唯物史观，还是实证方法或逻辑分析，它们在提供一种一贯的立场和客观的分析推理之余，同时又会限制丰富的想象力，缺失具体的经验品格，漏掉重要的意义建构，尤其是对于在历代解释当中极具神明性的易道精神而言，会造成很大的损失。这不仅是对于朱伯崑先生的《易学哲学史》这部著作而言，就二十世纪整个主流的易学研究来说，都存在着同样的问题。如廖名春等人所撰写的《周易研究史》就声称坚持一种历史主义的原则和历史研究的方法，而这种原则和方法在当时看来，就等同于是一种唯一正确的“科学”，但现在看来显然还是有很大的缺陷。当然，这部著作在绪论中很好地讨论了易学史研究的相关问题，认为易学史包括易学文献史、易学哲学史、易学人物史、应用易学史等多个方面。只是限于它的合著与篇幅，著作本身并没有做到对易学史系统而全面的写作。如果是从一种统一的立场和方法所造成的损失而言，再反过来看潘雨廷先生在他的《读易提要》所说仅“叙述历代存在的易学及其发展的事实”，反倒具备另外一种积极意义。而同样性质的著作还有早在四十年代黄寿祺先生所著《易学群书平议》，自称是仿古人别录之法，每读一书即撰提要一篇，可见与潘先生所撰《读易提要》实为同类著作，只不过后者所辑篇目要多很多。所谓仿古人之法，大抵古人多有此类辑要作品，而实际上，包括注疏、集解、辑佚在内的易学著作，在二千多年的中国古代历史上据说有两三千种之多。不过，古代的这种著作属于经学史的范围，在《四库全书》当中列在经部（还有许多是在子部的术数类）。可见，黄先生和潘先生之前易学属于经学史，在此之后才有独立的易学史之名，尤其是潘先生的《读易提要》，可视为一个转折点。

以上是易学史的基本研究现状，《系辞》解释史也就隶属于

其中。尽管系统而完整的易学史著作还未出现，但类似的研究著作也还取得了不少成果。朱伯崑先生所主编的《周易通释》，集诸多现代易学研究者的手笔，相当全面地介绍了《周易》各方面的知识，在某种程度上可以补缺乏系统易学史著作之憾。当然，作为多人的通释之作，其所缺系统性和独创性是难免的。张善文先生的《象数与义理》针对历代的"象数派"与"义理派"详加论述，以揭示这两大学派的形成与发展的过程和规律，也可以视为是从某种确定的角度展开易学史研究的一种努力，尽管从总体上说还是略显粗疏。更为重要的应当是，一些断代的以及易学人物和作品研究专题的易学史著作还颇为丰富和独到。刘玉建先生的《两汉象数易学研究》是以《周易集解》的导读为视角，这是由于两汉时期易学家的易注，几乎完全保留在《周易集解》中，而对两汉象数易学的研究，很大程度上即是对《周易集解》的研究，于是他将《周易集解》中出现的两汉时期的易学家均单独设立章节加以研究，由此构成两汉象数易学的断代易学史研究。这种构思的技巧可谓独到，而他在书中对两汉象数易学的各家之言做了仔细的搜集，可谓是一字一句、一事一例地详实考订，材料非常丰富。而林忠军先生的《周易郑氏学阐微》则全面阐发了郑玄易学的学术渊源及其价值，分别论述了郑玄易学的天道观和人道思想，以史阐《易》及象数义理并重且兼顾训诂的易学方法，可以说是对郑玄易学做出了全面系统的研究。《系辞》解释史就是在这种易学史的研究背景之下，获得了不同程度的涉及和关注。与此同时，《系辞》作为易学研究的一个部分，具体情形还可以在杨庆中先生的《二十世纪中国易学史》中获得综述。这是第一部系统探讨二十世纪中国易学史的著作，分别介绍了 1949 年之前经学派、古史辨派、唯物史观派及其他学者的易学研究情况，1949 年之后对《周易》经传的年代和性质及研究方法的讨论、对《周易》文本的新注释、易学史的研究、数字卦与帛书《周易》的研究以及《周易》的现代诠释等多方面的研究成果，最后还兼及台湾易学的研究状况。在所有这些易学研究当

中，除了古史辨派可能会完全抛开包括《系辞》在内的《易传》外，其余的研究都会涉及到《系辞》的内容。这种与《系辞》相关的易学研究成果，在诸多论文集中都有着非常多的体现，如朱伯崑先生主编的《国际易学研究》，黄寿祺先生主编的《周易研究论文集》，刘大钧先生主编的《象数精解》以及从《大易集成》到《大易集奥》的系列会议论文集，还有陈鼓应先生主编的《道家文化研究》（第一、三辑）等等，近期出版的个人研究论文集有刘大钧先生的《今、帛、竹书〈周易〉综考》和李学勤先生的《周易溯源》，都有相当的分量。当然还有大量发表在各种学术期刊上的其他相关论文，所有这些易学研究可能与《系辞》内容有着不同程度的关联，包括对《系辞》作者和年代问题的争论，以及围绕帛书《系辞》所展开的许多研究，由此构成《系辞》现代解释的一个重要部分。应当说，这些与《系辞》相关的研究在意识形态的立论方面要淡薄了许多，大都持论平实，力求分析客观实在，具有逻辑性，只是总体而言，对于神明易道的精神原貌仍然显得相当的隔膜。

当然，只有直接针对《系辞》文本所做出的专门研究，才更能体现出《系辞》的现代研究状况，不过这种专门的研究成果相对来说薄弱一些。比较早的有牟宗三先生的一个课程讲稿，即前两年刚出版的《周易哲学演讲录》。名义上是对《周易》的讲述，实际上几乎就是在讲《系辞》，完全可以视为《系辞》的研究专著。根据牟先生对《系辞》的理解，他以乾坤作为宇宙本体意义上的创生原则和终成原则，乾坤的易简法则是从根源处讲良知的道德自律。“一阴一阳”的易道精神超越而又内在，良知是“乾坤万有基”，乾坤就是天地，心体、性体与道体又通而为一，完成了一次易道的道德形上学的阐述。这显然是在他强烈的道德形上学的框架下所做出的一贯解读，在这种立场的观照之下，易道精神在“幾”与“神”的阐述之中还能显示出几份神明的氛围，只不过最终也被形上的哲理所化解。与这种立论比较相似，基调比较接近的做法而展开对《系辞》专门研究的，有台湾的王新华

博士所著《周易系辞传研究》一书。他在书中以本体论申论宇宙万有产生之本源，宇宙论阐述宇宙发展之历程，人生论阐明人生行为及道德之修养，象论明“象”之定义、来源、种类及功用，数论言“数”之起源、种类、作用及揲蓍布策之法，兼及易之三义说、孔子释爻义说、忧患意识，乃至从文学思维、修辞方式的角度论《系辞》，最后还与帛书《系辞》相考证。该书对《系辞》所言诸大义皆有所发，而本象、数、理三者兼顾之原则，以群经子史之文句以证成其说。可以说，从《系辞》研究的系统性和完整性而言，这本著作是很有成就的。不过，其以范畴研究为中心，声称“《易》绝非神秘奥妙”，而对《系辞》作观念上的系统整理，而陷入过于西化的哲学理念，这是本书所不取的研究路数，故而未做参考。与这种哲学立论甚高的解读相比，高亨先生在他的《周易大传今注》中对《系辞》所作的注释，则显得平实无华，似乎更具有学术上的参考价值。陈鼓应先生的《易传与道家思想》中至少有一半的分量是专门讨论《系辞》的，而且主要围绕着《系辞》的道家属性而展开。他在书中专门论述了《系辞》是受老、庄的影响，是为稷下道家之作，以及帛书《系辞》又是现在最早的道家传本。陈鼓应先生对《系辞》所做出的这种论述，基本上是在他的道家文化主干论的视域下进行的，因此这种论述的说服力取决于他的道家文化主干论的力度。实际上，《系辞》在来源上所受道家的影响，既不是判定《系辞》归属最重要的问题，同时又是最难予以厘清的问题。若将《系辞》置于历代解释史的脉络之中，就容易看出它主要是作为儒家的经典而不是道家的经典被一再诠释着，这才是最重要的问题。另外，王博老师的《易传通论》中有《系辞传》的专章内容，他对《系辞》的内容做了比较全面的分疏，分别从总论《周易》、占筮与大衍之数、卦爻象辞之论、阴阳之道与刚柔之变论、三陈九卦与忧患意识等进行了概括和阐述。当然，这种分疏大体上还是综论性质，而他以《系辞》从内容的系统性和深刻性上看，在《易传》各篇中首屈一指，这大抵是出于关于易道的阐述主要见于该

篇的缘故，这一看法还是颇有见地的。大陆方面比较纯粹的一部研究《系辞》的专著是《〈周易·系辞传〉新编详解》，这是金景芳先生在耄耋之年的新作。他在书中从两个方面对《系辞》作为一本辩证法的书做出论证，并力求具体落实到一系列命题的解释上面，这表明他在晚年还对《系辞》文本用力颇勤，力图达到融会贯通的地步。只是经过他这种辩证法立场的贯穿，《系辞》文本所承载的神明的精神原貌也由此荡然无存。以上这些专门研究《系辞》的成果，尽管同样忽视易道神明的精神原貌，却是构成《系辞》现代解释的主要内容。与此同时，余敦康先生的《何晏王弼玄学新探》、王葆玹先生的《正始玄学》以及王晓毅先生的《王弼评传》等著作，对于《系辞》的解释史研究也极具参考价值。

作为一种对经典文本进行解释史的研究，首先得对经典与解释之间的关系有一个基本的看法。陈少明老师在《经典解释与哲学研究》一文中认为，经典文本的形成一方面取决于文本自身对人类精神生活中的某些根本性问题所做的原创性展现，另一方面又依赖于历代不断的解释，尤其是同样具有原创性的解释，由此得到传播和尊奉，并形成重要的思想传统。而对经典文本进行原创性解释的作品，本身又有可能形成新的经典文本。甚至经典地位的变化，也取决于解释的力量，经典的生命就存在于这种不断解释的历程之中。本书对《系辞》解释史所展开的解释文本的研究，就是基于这样一种对经典与解释之间互动关联的理解。陈少明老师在《经典世界中的人、事、物》中又认为，《论语》文本中的思想观念并没有以一种抽象的方式进行逻辑的理论建构，而仅仅是镶嵌在许多不同的叙事片断之中，指出这一点并非是要降低《论语》文本中思想观念的深刻性，而是为了把观念置于具体的背景中去理解，甚至更进一步，是要从古典的生活经验中发掘未经明言而隐含其中的思想观念，进行有深度的哲学反思。正是受启这样一种方法论的引导，笔者以为，尽管《系辞》对思想观念的直接论述更为丰富，但这并不意味着它是对思想观念进行一种抽象的逻辑建构。它在思想观念的经验品格上，与《论语》之

间不过是程度上的差别。陈老师又在《中国哲学史研究与中国哲学创作》中论到，哲学史可以研究一些历代文本中既成的观念范畴，而哲学创作则需要直接面向观念镶嵌于其中的生活世界，它既包含当下的生活经验，也离不开储存在文献中古典的生活经验。尽管本书并不意在担当哲学创作的重任，却并不妨碍在《系辞》解释史的研究上，由此获得方法论上的指导。既然《系辞》所论述的思想观念储存有丰富的经验品格，在历代的解释过程中更不会失去这种经验的丰富性，本书则在方法上避免现成观念性的建构这一路数，而在保存易道神明的精神原貌的前提下，能揭示出其对古人精神生活的参与历程。另外，王树人先生的力作《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》则显示出，包括《周易》在内的古代经典所体现的中国传统象思维，与西方形而上学的概念思维方式有着非常大的区别。他对照概念思维的实体性、现成性、对象性等等，认为中国传统的象思维则是注重动态整体、具有原发创生以及讲究功夫受用等诸多特征。这种论述突破了以前那种直观思维或形象思维之类的提法，并避免了以逻辑思维和辩证思维等眼光来打量中国古代经典文本的做法，这对于《系辞》文本的解释研究，也有着重大的启发意义。而张祥龙先生在《从现象学到孔夫子》一书中论到，现象学理论中的意向性的构成对象，可以与传统理性视域中的感觉表象和概念表象区分开来。正是在这种构成而非概念抽象化的思想方式看来，具有客观实证性的存在就并不是唯一重要的东西了。相反，那些想象、情感等因素所参与建构的对象，至少可以是同样重要的。因为想象、情感等因素参与的建构对象可能并不存在，但却可以产生精神上的意义。这样一来，对一种精神生活的意义建构而言，神秘往往并不是一种需要排除的否定因素，它允许掺杂着诸多想象、情感的因素，虽然必定存在着难以清晰认识和把握的方面，却丝毫也不妨碍它所参与的意义建构。毫无疑问，这种看法对于承认并积极彰显《系辞》文本所承载的神明易道的精神氛围是极具参考价值的。

参考文献

王弼、韩康伯注，孔颖达等正义：《周易正义》（十三经注疏本）
京房著，陆绩注：《京氏易传》，中华书局，1991年版。
郑玄：《郑氏周易注》，中华书局，1985年版。
郑玄：《易纬注》，上海古籍出版社，1993年版。
李鼎祚：《周易集解》，中国书店，1984年版。
李道平：《周易集解纂疏》，中华书局，1994年版。
楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，1980年版。
朱熹：《周易本义》，中国书店，1987年版。
李光地：《周易折中》，巴蜀书社，1998年版。
卜商：《子夏易传》，中华书局，1991年版。
纪昀总纂：《四库全书总目提要》，河北人民出版社，2000年版。
杨雄撰，司马光集注：《太玄集注》，中华书局，1998年版。
魏伯阳撰，仇兆鳌集注：《古本周易参同契集注》，上海古籍出版社，1989年版。
郑玄注，孔颖达等正义：《礼记正义》（十三经注疏本）
杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》（十三经注疏本）
陆贾：《新语》（诸子集成本）
刘宝楠：《论语正义》（诸子集成本）
焦循：《孟子正义》（诸子集成本）
王先谦：《庄子集解》（诸子集成本）
魏源：《老子本义》（诸子集成本）
郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，2004年版。
朱伯崑：《易学哲学史》（上册），北京大学出版社，1986年版。
朱伯崑主编：《周易通释》，昆仑出版社，2004年版。
朱伯崑：《朱伯崑论著》，沈阳出版社，1998年版。
朱伯崑主编：《国际易学研究》（第1~6辑），华夏出版社。

刘玉建:《两汉象数易学研究》，广西教育出版社，1996年版。

林忠军:《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社，2005年版。

林忠军主编:《易学心知》，华夏出版社，1995年版。

牟宗三:《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社，2004年版。

牟宗三:《才性与玄理》，台湾学生书局，1997年版。

金景芳:《〈周易·系辞传〉新编详解》，辽海出版社，1998年版。

金景芳:《周易讲座》，广西师范大学出版社，2005年版。

金景芳:《学易四种》，吉林文史出版社，1987年版。

余敦康:《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社，1991年版。

王葆玹:《正始玄学》，齐鲁书社，1987年版。

王晓毅:《王弼评传》，南京大学出版社，1996年版。

王晓毅:《儒释道与魏晋玄学形成》，中华书局，2003年版。

卢央:《京房评传》，南京大学出版社，1998年版。

张善文:《象数与义理》，辽宁教育出版社，1993年版。

王博:《易传通论》，中国书店，2003年版。

王博主编:《中国哲学与易学——朱伯崑先生八十寿庆纪念文集》，北京大学出版社，2004年版。

杨庆中:《二十世纪中国易学史》，人民出版社，2000年版。

高亨:《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年版。

高亨:《周易古经今注》(重订本)，中华书局，1984年版。

李镜池:《周易探源》，中华书局，1978年版。

胡朴安:《周易古史观》，上海古籍出版社，1986年版。

黄寿祺，张善文主编:《周易研究论文集》(第一、二、三、四辑)，北京师范大学出版社，1987年版。

黄寿祺:《易学群书平议》，北京师范大学出版社，1988年版。

刘大钧:《今、帛、竹书〈周易〉综考》，上海古籍出版社，2005年版。

刘大钧主编:《象数精解》，巴蜀书社，2004年版。

刘大钧主编:《大易集成》《大易集要》《大易集述》《大易集说》《大易集奥》(上下册)

陈鼓应主编:《道家文化研究》(第一、三辑)，上海古籍出版社，1993年版。

陈鼓应:《易传与道家思想》，北京三联书店，1996年版。

陈鼓应，赵建伟:《周易今注今译》，商务印书馆，2005年版。

蔡尚思主编:《十家论易》，岳麓书社，1993年版。

潘雨廷：《读易提要》，上海古籍出版社2006年版。

吕绍纲：《周易阐微》，吉林大学出版社，1990年版。

唐力权：《周易与怀德海之间——场有哲学序论》，辽宁大学出版社，1991年版。

成中英：《易学本体论》，北京大学出版社，2006年版。

李学勤：《周易溯源》，巴蜀书店，2006年版。

邓球柏：《帛书周易校释》，湖南人民出版社，1987年版。

邢文：《帛书周易研究》，人民出版社，1997年版。

王新华：《周易系辞传研究》，文津出版社有限公司，1998年版。

顾颉刚主编：《古史辨》（第二、三册），上海古籍出版社，1982年版。

汤一介：《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社，1983年版。

许抗生：《魏晋玄学史》，陕西师范大学出版社，1989年版。

汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001年版。

刘大杰：《魏晋思想论》，上海古籍出版社，1998年版。

康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003年版。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版。

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社，1989年版。

李泽厚：《中国现代思想史论》，东方出版社，1987年版。

陈少明：《汉宋学术与现代思想》，广东人民出版社，1998年版。

张祥龙：《从现象学到孔夫子》，商务印书馆，2001年版。

张世英：《进入澄明之境：哲学的新方向》，商务印书馆，1999年版。

王树人：《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》，江苏人民出版社，2005年版。

刘小枫：《拯救与逍遥》，上海三联书店，2001年版。

杜维明：《现代精神与儒家传统》，北京三联书店，1997年版。

李零：《中国方术考（修订本）》，东方出版社，2001年版。

张光直：《中国考古学论文集》，北京三联书店，1999年版。

江晓原：《天学真原》，辽宁教育出版社，1991年版。

陈元方：《历法与历法改革丛谈》，陕西人民教育出版社，1992年版。

陈少明：《现代庄学及其背景》，载《中国哲学史》，2001年第1期。

陈少明：《经典解释与哲学研究》（笔谈），载《中山大学学报》（社科版），2003年第2期。

陈少明:《经典世界中的人、事、物》,载《中国社会科学》,2005年第5期。

陈少明:《中国哲学史研究与中国哲学创作》,载《学术月刊》,2004年第3期。

丁四新:《"易一名而含三义"疏辨》,载《中国哲学史》,1996年第3期。

丁四新:《郑氏易义》,载刘大钧主编:《象数精解》,巴蜀书社,2004年版。

丁四新:《帛书〈缪和〉、〈昭力〉"子曰"辨》,载《中国哲学史》,2001年第3期。

余敦康:《京房易学的象数模式与义理内涵》,载《周易研究》,1992年第2期。

[德]马恺之:《在形而上学与政治哲学之间——从西方汉学的角度再度探讨王弼的易学》,载《人文杂志》,2004年第4期。

廖名春:《"大衍之数"章与帛书〈系辞〉》,载《中国文化》第9期,1994年版。

廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》,载《哲学研究》,1993年第7期。

李学勤:《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》,载《中原文物》,1989年第2期。

陈桐生:《20世纪的〈周易〉古史研究》,载《周易研究》,1999年第1期。

张政烺:《帛书〈六十四卦〉跋》,载《文物》,1984年第3期,第9页。

曹福敬:《论文王卦位的形成及其与〈易经〉的关系》,载《周易研究》,2005年第1期。

李尚信:《孟喜卦气卦序反映的思想初论》,载《江汉论坛》,2001年第4期。

傅荣贤:《孟喜易学略论》,载《周易研究》,1994年第3期。

王新春:《哲学视野下的汉易卦气说》,载《周易研究》,2002年第6期。

王新春:《荀爽易学乾升坤降说的宇宙关怀与人文关切》,载《中国哲学史》,2003年第4期。

崔波:《京房易学思想述评(上)》,载《周易研究》,1994年第4期。

李尚信：《孟喜卦气卦序反映的思想初论》，载《江汉论坛》，2001 年第 4 期。

高怀民：《西汉孟喜改列卦序中的哲学思想》，载《周易研究》，2000 年第 2 期。

李存山：《从“两仪”释“太极”》，载《周易研究》，1994 年第 2 期。

萧洪恩：《“元气”演化史观——〈易纬〉的自然史观研究》，载《周易研究》，2003 年第 4 期。

李行之：《论〈易〉之名义》，载《求索》，1987 年第 2 期。

田永胜：《驳“王弼以老解〈易〉论”》，载《周易研究》2001 年第 1 期。

田永胜：《论王弼易学对两汉象数易学的继承》，载《周易研究》1998 年第 3 期。

张其成：《象数范畴论》，载《周易研究》，1998 年第 4 期。

倪南：《象数易道论纲》，载《周易研究》，2003 年第 4 期。

梁韦弦：《帛书易传五篇之间的联系及其成书年代问题》，载《吉林师范大学学报》，2004 年第 6 期。

程石泉：《孔子与〈易经〉——马王堆帛书〈易〉之经传中新发现》，载《孔子研究》，2002 年第 5 期。

赵士孝：《从帛〈易〉“子曰”看孔子晚年的哲学思想》，载《周易研究》，1998 年第 1 期。

陈恩林：《关于〈周易〉“大衍之数”的问题》，载《中国哲学史》，1998 年第 3 期。

金春峰：《帛书〈系辞〉反映的时代与文化》，载《周易研究》，2000 年第 3 期。

连劭名：《马王堆帛书〈系辞〉研究》，载《周易研究》，2001 年第 4 期。

连劭名：《再论马王堆帛书〈系辞〉中的“马”》，载《周易研究》，2002 年第 3 期。

邓球柏：《〈周易〉新论》，载《湘潭大学学报（社会科学版）》，1993 年第 3 期。

[台湾] 吕光华：《韩康伯之易学》，载《中国哲学史研究》，1987 年第 3 期。

许建良：《韩康伯〈周易〉解释中的道德思想》，载《周易研究》，2003 年第 4 期。

郝虹：《王肃〈周易注〉、王弼〈周易注〉与荆州学派关系初探》，载《大连大学学报》，2003年第1期。

王晓毅：《魏晋玄学研究的回顾与瞻望》，载《哲学研究》，2000年第2期。

［韩］林采佑：《略谈王弼体用范畴之原义——“有体无用”之“用体论”》，载《哲学研究》，1996年第11期。

舒大刚：《“王弼传郑学”驳议》，载《史学集刊》，2001年第3期。

后 记

神明易道是我在做《周易·系辞》解释史的工作过程中，所逐渐形成的一个提法。以“神明”来提易道，最初本着一种在某种程度上，恢复传统《周易》的神秘性与神圣性的愿望。现代学界在阐释易道时，总是免不了以一种认识论的眼光，理解为主体理性的规律把握。在某种意义上，我的这部书的工作，可以视为是力图对这种理解所做出的反动。就此而言，这部书的工作还只是我以“神明”来提易道的开端。在书中我仅致力于反动一种流行的理解，却还远未能展开新的理解方式。

作为一种明了事物的方式，《周易》之“明”是“日月相推而明生焉”（《周易·系辞》），与自柏拉图开启的太阳比喻，有着迥异之别。中华文明是独特的“一阴一阳之谓道”（同上），而“阴阳不测之谓神”（同上），这使得此种明了事物的方式，总是神明式的。在这里，又不免让人想起海德格尔的 Lichtung。无论两者之间到底是似是而非，还是确有可相呼应之处，这对于我今后的工作，都是极富挑战意义的。如何正面进入这一神明易道而获得阐释，便是我对未来在《周易》方面继续推进的展望。

本书的写作得到了我的博士生导师陈少明教授的全程指导，没有他的悉心教诲，就不会有我今天的成果。陈老师的为人与为学，都深刻地影响着我的成长。感谢陈老师一直以来的教导，同时也感谢他的夫人李兰芬教授在生活上对我的关心和鼓励。本书

的写作与出版，还得到了四川大学哲学系黄玉顺教授的大力帮助与支持。作为长者与同事，黄老师的提携大大推动了我的工作，谨此一并致谢。

为学自来就是一件清贫的事情，尤其是像我这种不擅长生计的人而言，没有一个相对宽裕的家庭环境，很难想象怎么可能维持得下来。在此，我得感谢我的父母及妹妹依萍，谢谢他们这么多年来对我的关心和照顾。

曾 海

己丑年九月十七日于川大河畔